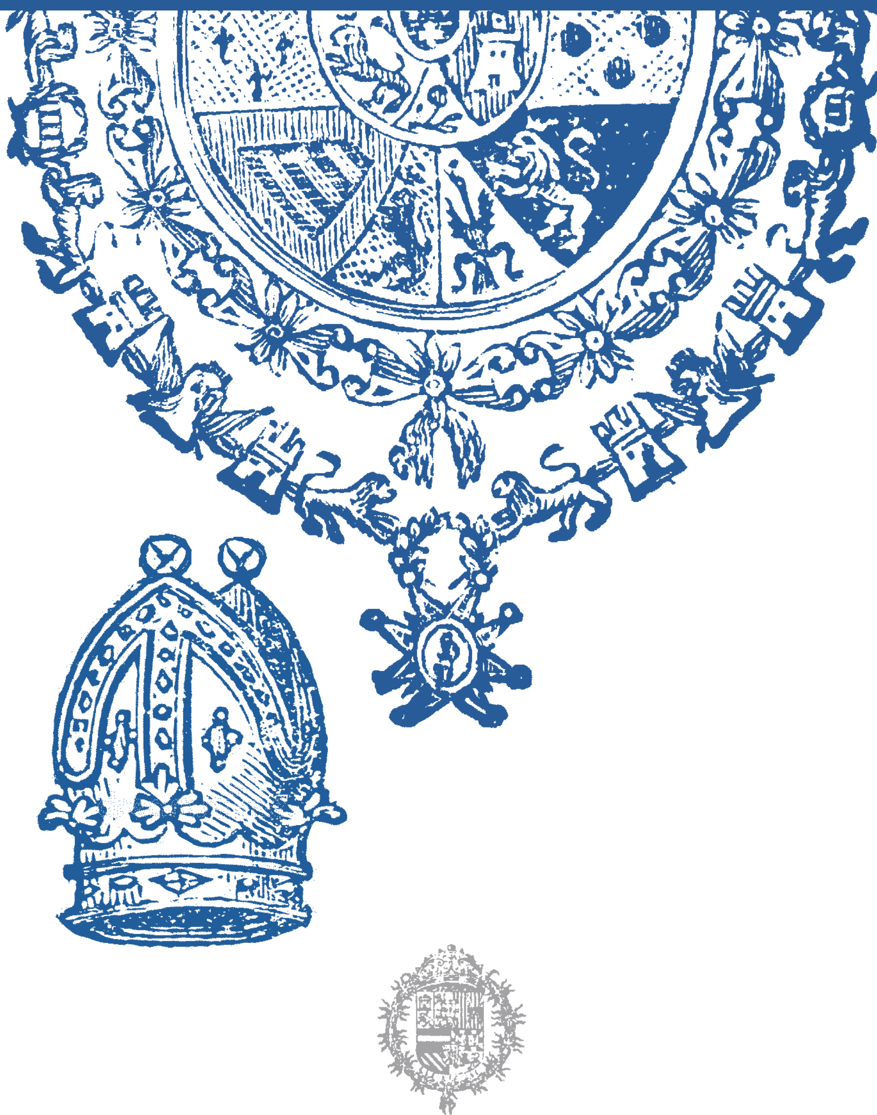
LA REAL UNIVERSIDAD DE MÉXICO. ESTUDIOS Y TEXTOS XLIV

Los obispos y las reformas eclesiásticas en la América hispana borbónica

Rodolfo Aguirre, Lucrecia Enríquez
y Susan E. Ramírez,
coordinadores



Las reformas eclesiásticas emprendidas por el gobierno ilustrado de los Borbones en sus colonias han sido largamente estudiadas, con la idea de que tuvieron lugar a todo lo ancho de los territorios americanos. No obstante, ha habido matices sobre la profundidad de su ejecución o la naturaleza de ésta. Por ello, los trabajos que dan cuerpo a *Los obispos y las reformas* ... examinan a fondo su aplicación en distintas ciudades y territorios. Mediante el análisis de cartas, edictos y visitas pastorales, informes, misivas al rey, concilios provinciales, sínodos, procesos legales, etcétera, y una sólida puesta al día bibliográfica, asistimos aquí a la manera concreta en que los obispos llevaron a cabo sus tareas con un frágil equilibrio entre el respeto a usos y costumbres y la presión del patronato real, sin perder de vista su labor espiritual ni las contradicciones y dificultades que arrostraba ante geografías, sociedades, etnias y tradiciones muy ajenas a los horizontes europeos y los ideales jurídico-religiosos. Así, la obra nos muestra nuevos ángulos y estratos de la conformación sociocultural de la América hispana y el papel que en ello tuvieron las instituciones clericales.



LA REAL UNIVERSIDAD DE MÉXICO

ESTUDIOS Y TEXTOS

XLIV

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación
Colección La Real Universidad

Los obispos y las reformas eclesiásticas en la América hispana borbónica

Rodolfo Aguirre, Lucrecia Enríquez
y Susan E. Ramírez,
coordinadores



iisue

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación
México
2022

Catalogación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información
Nombres: Aguirre Salvador, Rodolfo, editor. | Enríquez, Lucrecia, editor. | Ramírez, Susan E., 1946- , editor.
Título: Los obispos y las reformas eclesiásticas en la América hispana borbónica / Rodolfo Aguirre, Lucrecia Enríquez y Susana E. Ramírez, coordinadores.
Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2022. | Serie: La Real Universidad de México. Estudios y Textos ; XLIV.
Identificadores: LIBRUNAM 2168253 | ISBN 978-607-30-6430-9.
Temas: Iglesia Católica -- América Latina -- Historia -- Siglo XVIII. | Iglesia Católica -- Obispos -- América Latina -- Historia -- Siglo XVIII. | Reforma de la Iglesia -- América Latina -- Iglesia Católica – Historia -- Siglo XVIII.
Clasificación: LCC BX1425.O35 2022 | DDC 282—dc23

Este libro fue sometido a dos dictámenes doble ciego externos, conforme a los criterios académicos del Comité Editorial del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Coordinador editorial
Jonathan Girón Palau

Edición
Juan Leyva

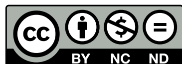
Edición
Juan Leyva

Edición digital (PDF)
Estefanía Huelgas Morales

Diseño y fotografía de cubierta
Diana López Font

Primera edición: 2022
Primera edición (PDF): 2022

ISBN: 978-607-30-6430-9
ISBN (PDF): 978-607-30-7132-1



ÍNDICE GENERAL

PRESENTACIÓN GENERAL

Este libro puede leerse de varias maneras. La idea original de la investigación colectiva fue analizar la categoría de *obispo reformista* aplicada a los prelados americanos del siglo XVIII en general, pero sobre todo a los de la segunda mitad. Su análisis desplegó una cantidad de temas ocultos en las gestiones episcopales que nos acercó a la sociedad americana y reveló la gran influencia que tuvieron en su conformación. En una época en que el Estado no concebía su propia función como hoy día, los obispos se preocuparon de la asistencia social, el cuidado de los pobres y desvalidos, la vida material de los indios, la salud, la educación, etcétera, concebidos como campo de acción de la caridad cristiana. Los documentos que sustentan la investigación poseen abundante información en esta línea: pastorales, edictos, visitas, informes, cartas al rey, concilios provinciales, sínodos, pleitos, juntas, etcétera.

La riqueza de este libro es que el trabajo colectivo permitió relacionar los temas analizados y los contenidos comunes, cruzar los posicionamientos episcopales frente al regalismo de la Corona, la evaluación que hacían de la población en general y de los indios en particular, todo lo cual permite al lector obtener una imagen de la sociedad americana y de cómo la Iglesia y la Corona ejercían sus jurisdicciones. Esta problemática, que muestra de manera palpable el gobierno espiritual de los obispos sobre sus feligreses, confirma una vez más que la Monarquía los incluyó en sus planes de gobierno de América, incorporándolos por medio de reformas concretas a sus planes reformistas, sobre todo a partir del reinado de Carlos III, lo que generó diversas respuestas por parte de los obispos.

Los aportes de los autores del libro al conocimiento y a la formulación de los contenidos de las *reformas eclesiásticas borbónicas* son sustanciales aun cuestionando la categoría. ¿Hubo una reforma eclesiástica aplicada a toda América? No se trató, sin duda, de una reforma estructurada como lo fue el régimen de intendencias, que se interpretó como una reforma de gobierno y de hacienda, o la reforma militar, cuyos contenidos fueron también gene-

rales. De hecho, lo que queda claro al estudiar el reformismo eclesiástico es que no hubo una sola y única transformación sino diversas, con diferentes cronologías, casuísticamente aplicadas o no por los obispos en cada lugar, con algunos contenidos comunes. Los artículos de este libro muestran la diversidad de situaciones en cada obispado, las diferencias locales entre espacios tan distintos como Caracas y el arzobispado de México. El casuismo, en suma, asociado a la labor episcopal. No fue el objetivo analizar y exponer los contenidos de las reformas eclesiásticas borbónicas en América en su totalidad, aunque en los casos y momentos analizados quedan explicitados.

El libro se abre con dos estudios introductorios, los artículos de Lucrecia Enríquez, "Contenidos y temas de las reformas eclesiásticas borbónicas", y de Miriam Moriconi, "Obispos reformistas en Hispanoamérica: entre tradición católica y políticas borbónicas. Un recorrido bibliográfico", que plantean discusiones, análisis y puntos de vista para abordar las categorías de reformismo borbónico, reforma o reformas eclesiásticas y reformismo eclesiástico en general. Incluyen una puesta al día bibliográfica de tales problemáticas, que implicó analizar el real patronato, la relación con la Iglesia romana y la situación de las diócesis americanas en ambas jurisdicciones. Lucrecia Enríquez vincula los contenidos de los artículos, lo que permite analizar los temas comunes y situarlos en el marco general del real patronato y de la relación con la Iglesia romana. Miriam Moriconi, por su parte, evalúa el reformismo eclesiástico en un arco temporal mayor, exponiendo cómo ha sido entendida la categoría de *reforma* en la Iglesia, y con ello sitúa las medidas eclesiásticas borbónicas en la tradición católica y analiza si hubo novedad en el reformismo borbónico e, incluso, si éste existió.

Reunidos en cuatro partes, los siguientes artículos abordan estudios de caso de aplicación o no del reformismo y de diagnóstico de la situación en las iglesias americanas. La primera parte —denominada "Obispos receptores de las reformas eclesiásticas borbónicas"— incluye tres artículos de diversa temporalidad. El de Pedro Guivobich, "*Por la debida observancia religiosa*: el arzobispo Pedro Antonio de Barroeta y Ángel y su plan de reforma de los monasterios limeños", aborda la reforma de los monasterios femeninos de Lima entre los años de 1754 y 1755. El momento reformista estuvo determinado por la destrucción de los monasterios a raíz del terremoto de 1746, en el que murieron muchas monjas y el personal que las atendía. La reconstrucción, muy necesaria, estuvo a cargo del obispo Barroeta y abarcó más que los edificios, al incluir una auténtica vuelta a la vida de clausura tal como había sido planificada por el obispo y el Consejo de Indias.

El siguiente artículo, de Susan Ramírez, "Con el espíritu del reformismo. Las obras y proyectos pendientes del obispo de Trujillo (Perú), Baltazar Jaime Martínez Compañón", analiza la incansable obra de este obispo en su extenso obispado. La autora muestra cómo, con el afán de mejorar la vida material de sus feligreses, y especialmente de los indios, se relacionó con las autoridades políticas en esa tarea e hizo suyas algunas medidas del nuevo régimen de intendencias para el gobierno de América; en su consecución, fue clave la visita episcopal que hizo con dedicación y esfuerzo a todos los rincones de su extenso obispado.

La centralidad de la visita en la tarea episcopal también es destacada por Sergio Rosas en su estudio sobre "Victoriano López Gonzalo y su gestión episcopal en Puebla (1773-1786)". Al igual que el obispo Martínez Compañón, López Gonzalo hizo suyas las reformas sociales y políticas borbónicas introduciéndolas en su obispado cuando captó que coadyuvaban a la reforma eclesiástica que impulsó para el cambio de las costumbres de los seglares y los eclesiásticos.

La segunda parte del libro —"El reformismo eclesiástico borbónico cuestionado"— recoge dos contribuciones que ilustran que la adhesión de algunos obispos al reformismo no fue total y que algunos de ellos expresaron en diversos espacios que no eran sumisos ante la Corona. Rodolfo Aguirre, en su artículo "Lorenzana y la reforma parroquial del arzobispado de México: los límites de un proyecto monárquico", analiza todas las reformas eclesiásticas llevadas a cabo en el arzobispado de México por Lorenzana, que ha sido considerado un obispo reformista alineado con la Corona, si bien esta visión se basó en estudios parciales de la actividad reformadora del arzobispo que no consideraron la reforma parroquial y su posición respecto a ella en el tercer concilio mexicano. Por su lado, Bernarda Urrejola Davanzo, en "¿Las leyes del obispo o las leyes del rey? Manuel de Alday ante la expulsión de la Compañía de Jesús: tensiones con el patronato regio", analiza las veladas, pero concretas, críticas del obispo Alday al regalismo monárquico en sus predicaciones en la Escuela de Cristo y ante la expulsión de los jesuitas. Da cuenta también de las consecuencias que esa actitud tuvo en su carrera episcopal.

La tercera parte del libro —"La defensa de la jurisdicción eclesiástica frente a la Monarquía y la sociedad"— incluye dos artículos. El de María Teresa Álvarez Icaza, "El arzobispo Manuel Rubio y Salinas y el Colegio de las Vizcaínas (1749-1765)", expone las dificultades y vicisitudes que la vasca cofradía de Aranzazú tuvo para poner en marcha un colegio destinado a mujeres al intentar sustraerlo de la jurisdicción episcopal. Aprobada su fundación por medio de una real cédula, el arzobispo opuso todo tipo

de resistencia al establecimiento porque la cofradía quería sustraerlo de su jurisdicción y de la sujeción de la autoridad parroquial. Fernando Aguerre, en su artículo "El obispo Manuel Antonio de la Torre (1757-1776): de reformador a defensor de los derechos de la Iglesia", traza la obra del obispo regalista De la Torre en los obispados de Asunción del Paraguay y Buenos Aires. Sus impulsos por cambiar la vida de sus feligreses se fundamentaron en la oposición entre costumbre y reforma. En particular, apoyó las reformas del gobierno metropolitano a las misiones del Paraguay después de la expulsión de los jesuitas, pese a las dificultades para encontrar clérigos seculares idóneos que los sustituyeran. También impulsó la reforma de regulares y de los conventos de monjas, del seminario y de otros centros de educación. Sin embargo, su adhesión a las reformas propuestas desde Madrid, que aplicó en sus obispados, demuestra su carácter pragmático y un apoyo interesado cuyo sustento fue que las consideró necesarias y evaluó que serían asumidas con eficacia si apoyaba a las autoridades políticas, más que una sumisión regalista incondicional. El autor recalca que el obispo no dudó en defender la inmunidad eclesiástica en el concilio de Charcas, fracturado entre obispos defensores y opositores al regalismo monárquico.

La cuarta y última parte —denominada "Proyectos singulares y realidades irresolubles"— propone dos artículos al lector que dan cuenta de la diversidad de posiciones episcopales ante las características de las sociedades. Los obispos de las diócesis de Caracas y de Santa Fe de Bogotá no pueden, sin duda, ser encasillados ni como regalistas ni como defensores de las inmunidades eclesiásticas frente a los embates del regalismo borbónico. Kimberly J. Morse y Peter S. Linder, en su artículo "'Sufren los vicios habituales': la visita del obispo de Caracas, Mariano Martí (1771-1784), como medio de comprensión étnica y de orden en la Venezuela colonial", describen al obispo Martí como un pragmático. La diversidad social y poblacional de la Venezuela de fines del siglo XVIII —conmovida por el excepcional desarrollo del comercio trasatlántico—, magistralmente descrita por el obispo Martí en sus visitas, le demostró que no era posible aplicar, de la misma manera y en todas las comunidades (parroquias, antiguas misiones franciscanas, comunidades libres de diversidad étnica), las mismas reglas y disposiciones eclesiásticas. Su capacidad de resolver según las circunstancias y de justificar sus resoluciones en el transcurso de las visitas, lleva a los autores de este artículo a proponer considerarlo como un etnógrafo.

De la misma diversidad social y eclesiástica da cuenta el artículo de José David Cortés Guerrero, "La Iglesia católica y sus realidades en tiem-

pos de Antonio Caballero y Góngora, arzobispo-virrey de la Nueva Granada (1778-1788)". En efecto, durante la década que el arzobispo virrey reunió ambos cargos en su persona, su visión negativa de una sociedad que consideraba llena de vicios y malas costumbres impregnó su obra de gobierno; la necesidad de reformar a aquélla mediante el *disciplinamiento* de los feligreses y de los clérigos fue la propuesta constante del arzobispo. El autor contrasta esta visión del prelado acerca de la feligresía y los curas con la imagen de cumplimiento de las tareas pastorales y la cura de almas que los feligreses testimonian en los pleitos que los curas del arzobispado hicieron por emolumentos impagos.

Esperamos que el libro sea un aporte al conocimiento de la historia americana del siglo XVIII, de su diversidad y riqueza. Los artículos, sustentados en una sólida investigación y revisión bibliográfica, van más allá de un estudio de la Iglesia americana, pues permiten encontrarnos con la realidad de la vida de mujeres y hombres, con la visión monárquica y eclesiástica de la vida social diagnosticada y descrita para ser reformada y disciplinada, objetivo no alcanzado. Esta obra forma parte del proyecto colectivo Poder, Formación y Carreras del Clero Secular del Arzobispado de México (1574-1700), que desde 2017 y bajo la dirección de Rodolfo Aguirre se ha venido desarrollando en el Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Los coordinadores

SIGLAS, ACRÓNIMOS Y ABREVIATURAS

Archivos

AAL	Archivo Arzobispal de Lima
AAT	Archivo Arzobispal de Trujillo
AASCH	Archivo del Arzobispado de Santiago de Chile
ACCP	Archivo del Cabildo Catedral de Puebla
AGI	Archivo General de Indias
AGNC	Archivo General de la Nación de Colombia
AGNM	Archivo General de la Nación de México
AHAM	Archivo Histórico del Arzobispado de México
ALL	Archivo de Límites de Lima
ANC	Archivo Nacional de Colombia
ANH	Archivo Nacional Histórico de Chile
ART	Archivo Regional de Trujillo

(Las abreviaturas de los fondos o secciones de cada archivo histórico consultado se hallan desglosadas en el listado de referencias final de cada capítulo.)

Instituciones

BUAP	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
BC	Biblioteca Central de la Universidad Nacional Autónoma de México
CIDE	Centro de Investigación y Docencia Económicas
Colmex	El Colegio de México
Colmich	El Colegio de Michoacán
Conaculta	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
EYC	Ediciones de Educación y Cultura

EHU/UPV	Euskal Herriko Unibertsitatea/Universidad del País Vasco
EUNSA	Ediciones Universidad de Navarra Sociedad Anónima
FCE	Fondo de Cultura Económica
ICSyH	Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"
INEHRM	Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México
LASA	Latin American Studies Association/Asociación de Estudios Latinoamericanos
MAPFRE	Mutualidad de Seguros de la Agrupación de Propietarios de Fincas Rústicas de España
OFM	Ordo Fratrum Minorum/Orden de San Francisco
UABJO	Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UPV/EHU	Universidad del País Vasco, Euzkal Herriko Unibersitatia
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization/Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura

ESTUDIOS INTRODUCTORIOS. REVISIONES HISTORIOGRÁFICAS Y CONCEPTUALES

CONTENIDOS Y TEMAS DE LAS REFORMAS ECLESIÁSTICAS BORBÓNICAS

Lucrecia Enríquez
Pontificia Universidad Católica de Chile

El objetivo central de este libro es analizar las reformas eclesiásticas que se pusieron en práctica en la segunda mitad del siglo XVIII en los obispados americanos: nos interesa su aplicación y conocer quiénes fueron los actores involucrados en ésta. Notará el lector que no pensamos que haya habido una reforma eclesiástica única y común para toda América, sino que la Corona y los obispos tomaron diversas medidas —que en este libro quedan de manifiesto— para reformar la vida de la Iglesia en todas sus jurisdicciones. El conjunto de los autores se ha centrado en los modos concretos de aplicación de las reformas, considerando el papel que les cupo en ello a los prelados, a las autoridades reales y a la Santa Sede. En efecto, muchas de las reformas, tanto en sus contenidos como en la ejecución, dan cuenta de la relación entre la Iglesia americana y la Corona, que incluyó disputas, desde luego, pero también una propuesta de colaboración porque estaban concebidas para que los obispos las llevaran a cabo contando con la supervisión de las autoridades políticas. Todo esto conlleva la discusión de si las eclesiásticas fueron en sí mismas una más de las reformas borbónicas o si se fundamentaron en el ejercicio del real patronato. En este punto resultará clave dilucidar su origen.

Es importante señalar que los artículos de esta obra no tratan solamente sobre la gestión episcopal de cada uno de los obispos considerados, sino también sobre su actividad reformadora, en algunos casos considerando la totalidad de las medidas tomadas o sólo alguna de ellas de manera específica. Por ello, la temática propuesta rebasa los límites eclesiásticos y se inserta en temas como la política lingüística de la monarquía, la educación de los indios e indias, la recepción de la evangelización, el tratamiento social de los mestizos, las cofradías, los mecanismos de control social de la población y su *disciplinamiento* (concepto muy común en el entorno estudiado,

como se verá más adelante), la condena y persecución a los amancebados, el control de los juegos y las diversiones, la condena al baile, el diagnóstico eclesiástico de la situación de los indios, el extrañamiento de los jesuitas, el uso político del patronato real por parte de los monarcas españoles y del vicepatronato por parte de los virreyes, las sociedades receptoras del reformismo y la situación de las mujeres en el contexto de la sacralización de la sociedad, entre muchos otros. Ponemos en manos del lector un libro colectivo construido en común entre todos los autores, cuyos contenidos fueron coordinados en la convocatoria de colaboración dirigida a especialistas de los diversos territorios americanos. Esto le da, sin duda, unidad y coherencia temática.

El protagonismo episcopal en la ejecución de las reformas eclesiásticas ha llevado a la formulación de la categoría de *obispo reformista*, que remite a los mitrados que las aplicaron en sus diócesis a proposición del monarca, supeditados a la autoridad regia, convertidos por ello en funcionarios reales bajo la égida del patronato regio (entendido en el siglo XVIII- como regalía soberana). Sin embargo, los casos aquí estudiados muestran que los obispos no actuaron siempre con sumisión ante la Monarquía, que no logró totalmente su objetivo de "la aceptación por la propia Iglesia del sistema regalista, de modo que la propia autoridad eclesiástica impusiese las reformas que la Corona deseaba" (Hera, 1992: 428).

Cabe destacar que este libro, cuya idea nació en un simposio desarrollado en la ciudad de Salamanca en 2018, en el Congreso Internacional de Americanistas, recoge una de sus conclusiones fundamentales: los obispos, aunque asumieran algunos aspectos del reformismo y lo aplicaran en sus obispados, no actuaron como simples observadores o ejecutores de las órdenes reales, sino que seleccionaron e interpretaron las reformas en la medida en que resolvieron si era o no conveniente ejecutarlas y la manera de hacerlo. Precisamente la óptica adoptada en el análisis del tema, la de la ejecución concreta, nos permitió llegar a esa conclusión.

A través de este análisis nos insertamos en la línea abierta por recientes investigaciones de corte revisionista que pusieron en duda la categoría de obispo regalista incondicional de la Corona (y en particular a Carlos III), al dar cuenta de la variabilidad del reformismo de los obispos novohispanos de acuerdo con cada contexto diocesano (García Ugarte, 2018) o con su actuación según los contextos políticos (Carbajal, 2019). En años recientes, por ejemplo, han aumentado los trabajos que coinciden en señalar que no hubo una disposición absoluta de los obispos novohispanos a favor del reformismo carolino, sino distintas interpretaciones y limitaciones de los prelados en torno a seguir las disposiciones monárquicas al pie de la letra.

Aún más, hablan sobre la aparición de tensiones entre la Corona y los obispos por asuntos delicados como la defensa de la jurisdicción eclesiástica o la inmunidad clerical (García, 2010: 225-250 y Rubial, 2013: 403-420). Avanzando en esta línea, los trabajos que presentamos muestran las diversas estrategias usadas por los obispos de las diócesis americanas para asumir y limitar el reformismo eclesiástico propuesto por la Corona, según las propias directrices de gobierno en sus diócesis o actuando colegiadamente. Éstas abarcaron desde las críticas veladas que vertieron sobre el regalismo por medio de la predicación hasta las actuaciones como colectivo en los concilios provinciales o la decisión de aplicar sólo algunas de las medidas reformistas propuestas, entre otras.

Para que la lectura del libro sea transversal, vinculamos en este primer artículo los casos aquí estudiados de aplicación del reformismo en los obispados y arzobispados de México, Trujillo, Buenos Aires, Asunción, Santiago de Chile, Santa Fe de Bogotá, Lima, Caracas, Puebla y Quito, trazando un panorama de la situación del clero regular y secular, de los feligreses (particularmente de los indios) y de la relación de los obispos con las autoridades monárquicas, tanto en Madrid como localmente. Las visitas a los obispados, los concilios provinciales, la participación de los obispos en juntas con las autoridades políticas para definir las medidas reformistas, las pastorales, los pleitos por los emolumentos de los curas, la ejecución de la real cédula de 1764 sobre la extensión de la red parroquial y la defensa de la inmunidad eclesiástica generaron los espacios para la manifestación de posturas que no pueden ser entendidas como estrictamente regalistas, lo que se expresó en los concilios provinciales, en las pastorales y bandos nacidos de las visitas a sus obispados y en las relaciones *ad limina* ante la Santa Sede, pese a los intentos reales de control de todas estas instancias.

Entre las principales medidas del reformismo se encuentran la realización de concilios, la reforma del clero regular y de los monasterios femeninos, la secularización de las doctrinas, la reforma parroquial, la propuesta de nuevas formas de religiosidad para la sociedad, el *disciplinamiento* de la población y del clero. Pero, además de estas medidas netamente eclesiásticas, la Corona apuntó a que los obispos colaboraran con las autoridades políticas en sus tareas para lograr el progreso material de la población y la integración de los indios a la civilidad hispánica (policía cristiana), bajo el argumento de que debían abandonar las reminiscencias de su antigua gentilidad e ignorancia, para lo cual debían recibir educación e instrucción en artes útiles para el mejoramiento de su vida material. En esta línea, es interesante destacar que, a partir de la implantación del Régimen de Intendencias en América, algunos obispos colaboraron con los intendentes en

la ejecución de la causa de policía de la Real Ordenanza de Intendencias. Además, las parroquias, las viceparroquias y los conventos situados en zonas rurales fueron convertidos en el punto de partida de las nuevas poblaciones impulsadas por los Borbones, en cuya jurisdicción se establecieron los oficiales y jueces reales.

Otro tema que recorre todos los artículos es el relativo al real patronato, considerado por los autores en los siguientes aspectos: definición y desarrollo jurídico a partir de las concesiones papales (tema que analizaremos con base en los aportes de los historiadores del derecho e historiadores de la Iglesia); percepción en la Iglesia española del rey como vicepapa, sustentada en el real patronato y el análisis de los fundamentos en los que la Monarquía justificó sus derechos a impulsar las reformas eclesiásticas en los obispados americanos.

El real patronato

La definición y elaboración conceptual del real patronato ha sido objeto de estudio predilecto tanto de los historiadores del derecho como de los que cultivan la historia eclesiástica. Cabe destacar que ambos aportes han sido fundamentales para dilucidar su práctica efectiva, muy analizada por la historiografía americana y española en los últimos dos siglos. Mientras los primeros se centraron en lo jurídico-conceptual, los segundos (fundamentalmente historiadores de las órdenes religiosas) fueron los pioneros en investigarlo interrelacionando la documentación regia con los archivos romanos, y abrieron así una diferente puerta de entrada al tema desde principios del siglo XX.

Detengámonos primeramente en los historiadores del derecho. Para el cabal entendimiento del real patronato resultan ineludibles los estudios de Alberto de la Hera, que han guiado los análisis de los autores de los capítulos de este libro, resumidos en su artículo sobre el regalismo en las Indias (Hera, 1992). Señala que hubo tres momentos claves en la concepción del real patronato, que no fue, por tanto, uno y estático a lo largo del tiempo. El primero, el del real patronato propiamente tal, originado en las concesiones papales a partir de 1493, que otorgaba a los Reyes Católicos la exclusividad de la evangelización americana como acto emanado de la suprema jurisdicción espiritual y, sobre todo, en la bula de 1508, que concedió el derecho de patronato sobre las iglesias en Indias (colegiatas, obispados y beneficios mayores), lo que implicaba el derecho de presentación de la jerarquía eclesiástica (obispos, arzobispos y miembros de cabildos eclesiás-

ticos) al papa, quien los investía en los cargos para los cuales habían sido nombrados por la Cámara de Indias a partir de la recepción de la real cédula de nombramiento. Esta concesión no estuvo destinada a un monarca específico sino al rey legítimamente constituido. En esta etapa se inició el proceso de control regio de la relación entre la Santa Sede y América por medio de reales cédulas, una de 1538 del emperador Carlos V y otras dos de Felipe II en 1571 y 1583, dirigidas a las audiencias, que ordenaban que las bulas y breves suplicados a su santidad que no hubieran pasado por el Consejo de Indias no se ejecutaran en América.

El segundo momento corresponde al Regio Vicariato, entendido como una delegación, por parte de la Santa Sede, del gobierno de la Iglesia en Indias a los reyes de España. Esta tesis, nacida en los conventos de regulares de América, fue definitivamente incorporada a la concepción del real patronato por Juan de Solórzano. Alberto de la Hera señala que fue tolerada por la Santa Sede, dado que no derivó en una interrupción del derecho de presentación concedido en 1508 ni de la actuación reservada a la Santa Sede en Indias. Sin mediar concesión papal al respecto, la tolerancia romana de este abusivo desarrollo del patronato, según este mismo autor, se habría fundado en la opción de no negarlo ante la evidencia de que de todos modos se aplicaría. Este desarrollo —producido a partir de los reinados de Carlos V y de Felipe II— reinterpretó las concesiones papales e incorporó lo "implícitamente aceptado por los Pontífices ante su ejercicio de hecho", lo que implicó en Indias el ejercicio de la "plena potestad canónica disciplinar" (Hera, 1992: 415-416); si bien dejó fuera, indudablemente, lo relativo a la potestad de orden, lo sacramental y lo dogmático, que competían de manera exclusiva al sumo pontífice. En cuanto a la relación entre la Santa Sede y América, en el siglo XVII dos cédulas reales, de 1606 y 1643, confirmaron las precedentes de 1538, 1571 y 1583, que, finalmente, fueron incorporadas a las Leyes de Indias (*Recopilación,* 1681, t. I, lib. VII, Ley LV):

> Don Felipe IV, en Madrid, a 25 de Abril de 1643. Que los Prelados remitan los Breves y buletos no pasados por el Consejo. Rogamos y encargamos a los Arzobispos y Obispos de nuestras Indias que por lo que les toca hagan que se recojan todos los Breves, así de Su Santidad como de sus Nuncios apostólicos que hubiere en sus distritos, y se llevaren a aquellas provincias, no habiéndose pasado por nuestro Consejo Real de las Indias, y no consientan ni den lugar que se use de ellos en ninguna forma; y recogidos, los remitan al dicho nuestro Consejo en la primera ocasión, dando para todo las órdenes convenientes, y poniendo en su ejecución el cuidado necesario.

Durante el periodo del Vicariato Regio el Consejo de Indias se convirtió paulatinamente, por tanto, en la institución que controlaba la relación entre la Iglesia americana y la Santa Sede, porque todas las bulas, breves y letras apostólicas debían recibir el pase regio antes de ser enviadas a América, y por la prohibición de que se ejecutaran aquellas que no lo tenían, aunque llegaran a los obispados americanos.

El tercer momento, el regalista, fundamenta el patronato en la doctrina de la regalía soberana, es decir, como una prerrogativa fundada en la soberanía y no en una concesión papal, derecho que el papa debía respetar. Esta concepción otorgaba, ampliaba y asentaba en la soberanía los derechos del monarca sobre la Iglesia en Indias. Para su cabal comprensión, nos parece necesario hacer extensivo a esta etapa del patronato lo que Alberto de la Hera dijera respecto del Regio Vicariato: durante su vigencia no se interrumpió el derecho de presentación al papa de la jerarquía eclesiástica ni tampoco el rey de España se abrogó ser la cabeza de la Iglesia, ni siquiera después del concordato de 1753 con la Santa Sede, por medio del cual el papa Benedicto XIV concedió a los reyes de España el patronato universal de la Iglesia española, que ya tenía sobre la Iglesia americana desde 1508, lo que implicó la abolición de las reservas pontificias de origen beneficial.

Pasemos ahora a analizar los aportes de los historiadores eclesiásticos al tema. Sin ánimo ni posibilidad de considerarlos todos destaco los siguientes. Los estudios del padre Leturia sobre el real patronato desde la óptica romana marcaron un hito por la inclusión de las fuentes conservadas en los archivos vaticanos que permitieron ver el dinamismo conceptual del patronato en los mismos tres procesos descritos por Alberto de la Hera, prolongando su análisis hasta la época republicana (Leturia, 1959-1960). Por su parte, el padre León Lopetegui estudió la relación de la Santa Sede y Felipe II a raíz de la ordenación sacerdotal de mestizos e indios. De su análisis se deduce que, en este caso, pese a las reales cédulas mencionadas de 1538 y 1571, los obispos americanos habían ordenado a mestizos con dispensas otorgadas directamente por la Santa Sede, sin que constara que hubieran pasado por el Consejo de Indias, lo que nos demuestra que mestizos e indios acudían directamente a la Santa Sede a solicitarlas (Lopetegui, 1943). También el padre Juan Bautista Olaechea analizó las ordenaciones de mestizos e indios durante todo el periodo colonial en la perspectiva del binomio Madrid-Roma (Olaechea, 1975). Las revistas *Razón y Fe*, *Missionalia Hispánica* y *Archivo Iberoamericano* contienen muchos artículos sobre la relación entre la Santa Sede y la Monarquía escritos por miembros de las órdenes religiosas y algunos historiadores del derecho. Es de consulta obligada la obra del padre Rafael Olaechea sobre la agencia de preces en

Roma, donde se tramitaban las gracias que se solicitaban al papa, tanto de los fieles americanos como de los españoles, que abarcaban dispensas de natales para las ordenaciones sacerdotales, matrimoniales, legitimaciones, etcétera (Olaechea, 1965, t. 2: 410). Por otro lado, resulta evidente que materias como las emisiones de bulas de nombramientos episcopales, el reconocimiento de los concilios provinciales, todo lo relativo a la potestad de orden, los dogmas y todo tipo de gracias y dispensas reservadas al sumo pontífice relacionaron las iglesias diocesanas americanas (y por lo tanto a sus fieles) con la Santa Sede. Algunos autores, a raíz de la práctica del pase regio de manera más sistemática en el siglo XVII y de la negativa real a que se instalara un representante del papa en América, han afirmado que la Santa Sede fue marginada efectivamente de la Iglesia americana, lo que para Pedro Borges se inicia ya con la bula Inter Caetera de 1493 (Borges, 1992).

Recientes estudios, basados en el hallazgo de nuevas fuentes romanas, proponen redefinir la relación entre la Monarquía y la Santa Sede en Iberoamérica partiendo de la premisa de que el real patronato ha sido entendido como un muro "impenetrable" por la historiografía histórico-jurídica. Por ello proponen un estudio que integre cabalmente "el sistema de gobierno ejercido por la Sede Apostólica en América", que "se basaba en tres centros de poder entrelazados entre sí: Roma, Madrid y las Iglesias locales americanas" (Albani y Pizzorusso, 2016: 523).

No fue parte de los objetivos de este libro repensar o reformular la relación de la Monarquía española con la Santa Sede a lo largo de los tres siglos de gobierno de la Monarquía; los artículos que integra analizan el tema del reformismo eclesiástico monárquico en las iglesias locales, en los obispados americanos. El objetivo ha sido reflexionar en torno a la categoría de obispo reformista incondicional al regalismo cuestionándola, complementándola o descartándola. Los diversos artículos muestran las posiciones variables de los obispos en su adhesión al regalismo durante la aplicación de todas las medidas reformistas o algunas de ellas, muestran también cómo se posicionaron en los concilios provinciales frente a los asistentes reales que buscaban imponer las medidas propuesta por el rey. Varios artículos presentan información que permite analizar la relación de las diócesis americanas con la Santa Sede, lo que ha dado lugar a que aflore la Iglesia local, el obispo propietario ejerciendo por sí mismo el gobierno de la diócesis por medio de la visita. Las cartas pastorales y otros decretos muestran que los obispos tuvieron una posición propia frente al regalismo, ante las autoridades políticas locales y ante Roma.

El rey patrón y sus derechos a llevar a cabo una reforma eclesiástica

El desarrollo conceptual del real patronato se complementaba (seguimos para este tema a Teófanes Egido) con la percepción que había en la Iglesia española de que el rey era "como una especie de papa". Esta convicción se fundamentaba en la experiencia del rey como protector de la Iglesia nacida en el contexto de la reconquista y afianzada con la evangelización americana. Esos dos hechos "contribuyeron en ver al Rey como responsable y beneficiario de una Iglesia, que se había construido gracias a él". Este autor señala incluso que era una "idea difusa pero operante, de que la Iglesia de España se miraba como si fuera más del Rey que del Papa" y que el real patronato influyó en la percepción social que se tenía del papa y del rey, dado que una parte de la sociedad percibía al monarca como auténtico pontífice "incuestionablemente más cercano que Roma". El autor contextualiza estas afirmaciones explicando que la Monarquía española era católica y que el catolicismo fue elegido como factor de unidad de los reinos y de los vasallos (Egido, 2003: 10-13). También el padre Rafael Olaechea señala que el ejercicio del patronato convertía al rey en un vicepapa, dado que los nombramientos de las vacancias menores y mayores de obispados los hacía el rey y bastaba con la confirmación pontificia para tomar posesión de la prebenda o mitra (Olaechea, 1975, t. 1: 24).

Para Egido, las dificultades de comunicación con Roma y la mentalidad de cruzada operaron en la misma línea, al derivar en la convicción de que los reyes eran los protectores de esa Iglesia creada y dotada por ellos y que tenían, por tanto, derechos sobre ella. Además, el control eclesiástico era inseparable de lo político y los juristas de la Monarquía eran los que la dotaban de un cuerpo doctrinal para preservar la ortodoxia. Por ello, la preocupación del rey por ser patrono y protector de la Iglesia "es una de las claves para explicar la política reformadora, lo mismo con los Reyes Católicos que con Felipe II o con Carlos III" (Egido, 2003: 10-14). El fundamento del reformismo eclesiástico estaría, según los historiadores del derecho, en que la doctrina del Vicariato Regio reconoce en el rey la potestad canónica disciplinar tal como la explica Alberto de la Hera:

> Las bases del Vicariato Regio son, pues, éstas dos: que se trata de un poder disciplinar sobre la Iglesia Indiana que abarca la totalidad de las materias atinentes a su gobierno, en cuanto tal poder sea encomendable a seglares —es decir, en cuanto su ejercicio no requiera la potestad de orden o se refiera a

> lo dogmático—, y que los Reyes lo poseen por delegación de la Santa Sede —delegación otorgada expresamente por los Papas en las bulas alejandrinas o implícitamente aceptada por los Pontífices ante su ejercicio de hecho—, lo cual precisamente les permite llamarse Vicarios papales para las Indias (1992: 416).

Condición previa, en algunos casos, y garantía de llevar a cabo la reforma eclesiástica sin oposición, fue la expulsión de los jesuitas, quienes fueron considerados "el principal obstáculo a la política de reformas dado que los jesuitas, desde *sus* enfrentamientos con el galicanismo, significaban un importante bastión de defensa de los derechos del Papado frente a las Coronas" (Hera, 1992: 428). Para Marta Eugenia García Ugarte, a partir de la llegada de Carlos III al trono de España en 1759, la situación se complica para la compañía, dado que los nuevos ministros que rodeaban al rey eran regalistas, episcopalistas y admiradores de la Iglesia primitiva, opuestos a la Curia Romana y antijesuitas (García Ugarte, 2018, t. I: 45). Esta oposición desde las más altas esferas del poder encontró en la rebelión de Madrid de 1766 una posibilidad de arremeter contra la compañía, al acusar a los jesuitas de ser los instigadores y de regicidas. La expulsión se concretó meses después.

LAS REFORMAS ECLESIÁSTICAS, ¿UNA MÁS DE LAS REFORMAS BORBÓNICAS O EJERCICIO REAL DE LA POTESTAD CANÓNICA DISCIPLINAR?

Hasta ahora hemos analizado la relación que unió al rey de España con la Iglesia americana, el real patronato y sus derivaciones doctrinales hasta su entendimiento en el siglo XVIII como una regalía soberana. Hemos visto también que se percibía al rey como un vicepapa y que los juristas reales le adjudicaron la potestad canónica disciplinar de la Iglesia en Indias, fundamento que le permitía impulsar reformas eclesiásticas. Para Alberto de la Hera, más que de reformas efectivas, se trató de una nueva manera de aplicar "la autoridad real sobre las materias eclesiásticas" (1992: 136). A partir de los reinados de Fernando VI y, sobre todo, de Carlos III, el reformismo que inundaba todos los ámbitos de gobierno también se extendió a lo eclesiástico.

El origen de la categoría *reformismo borbónico* como medio de análisis y comprensión del siglo XVIII en su totalidad y, en particular, de sus últimos 40 años en América, aunque cuestionada, se impuso paulatinamente en

la historiografía sin definirla y parece ya imposible de eliminar. Abarca todos los ámbitos de la vida económica, cultural, militar, familiar, fiscal, comercial, eclesiástica, de justicia, administración y gobierno. Además, la interrelación entre las medidas es evidente, al punto de que no se pueden separar los efectos simultáneos de cada una del conjunto de los otros. Sin embargo, se evidencia una dicotomía de ámbitos de análisis entre las propiamente eclesiásticas y las que no lo son, dado que no se vinculan ni integran por completo unas con otras. En esta línea, el sugerente artículo de Miriam Moriconi, "Obispos reformistas en Hispanoamérica: entre tradición católica y políticas borbónicas. Un recorrido bibliográfico", propone desandar las vinculaciones entre "reformismo, regalismo y el adjetivo borbónico" por medio de la categoría epistemológica del *rizoma*, y se engarza así en una visión historiográfica revisionista de las reformas borbónicas. Para ello analiza diversas concepciones del término *reforma* en la historia del cristianismo y las coteja con la categoría *reformismo borbónico*; discute la idea de la aceleración del reformismo durante la etapa carolina y cuestiona la sumisión del episcopado ante el regalismo, tema frente al cual se posicionan también los otros artículos de este libro. Finalmente, propone que los obispos aplicaban en sus diócesis las medidas reformistas de manera autónoma, lo que nos permite ver por primera vez en este libro las iglesias locales, o sea, las diócesis americanas gobernadas por sus obispos.

El protagonismo episcopal también se evidencia en las medidas tomadas para disciplinar al clero, uno de los temas que recorre y unifica los artículos de este libro. El *Diccionario de la lengua castellana* define la disciplina como "una manera de vida reglada según las leyes de cada profesión e instituto, y su observancia" y también como "doctrina, enseñanza, gobierno e instrucción de alguna persona, especialmente en lo moral, artes liberales y ciencias" (*Diccionario,* 1732: *s. v.* "disciplina"). El *disciplinamiento* —un concepto recurrente en varios de los artículos y definido en el artículo de Moriconi— corresponde, siguiendo a Gerard Oestreicht (1969), al conjunto de emprendimientos formativos dirigidos a la sociedad, emanados tanto del Estado como de la Iglesia, con el fin de que la población adquiriera conductas, formas de vida, hábitos culturales y laborales. Como ha señalado Marta Eugenia García Ugarte, inspirados en los principios de la ilustración católica, el episcopado y los funcionarios reales buscaban reformar la disciplina eclesiástica entendida como una vuelta a la Iglesia primitiva, que veían como la edad de oro de la Iglesia (García Ugarte, 2018, t. I: 13 y 23). Para ello era indispensable construir un clero disciplinado e instruido en materias morales, según las directrices del Concilio de Trento, por medio del fortalecimiento de la autoridad de los obispos en sus dió-

cesis y el impulso a la construcción de una nueva identidad del sacerdote secular diferenciado de los regulares, alejado de los intereses mundanos, obediente al obispo y de comportamiento ejemplar. La formación del clero, su disciplinamiento e instrucción se tornó una de las tareas fundamentales de los prelados en sus diócesis, por medio de los seminarios conciliares y las conferencias de temas de teología moral.

En relación con el clero regular, su disciplinamiento se entendió como el restablecimiento y la observancia de las reglas de cada instituto. De hecho, el cuarto concilio mexicano, convocado por medio de la real cédula del 21 de agosto de 1769, conocida como *Tomo regio*, se justificó en la decadencia de la disciplina monástica. Además de las reformas a la educación en los seminarios conciliares, otra manera de implantar la disciplina eclesiástica abarcó el ámbito de la instrucción y la formación moral del clero en ejercicio. En su artículo, Bernarda Urrejola analiza la Escuela de Cristo predicada en el obispado de Santiago de Chile por el obispo Manuel Alday, en la que instruía al clero en materias como la historia de la Iglesia, del cristianismo y la teología moral.

Con el fin de alcanzar el mejor gobierno espiritual de los obispados, el principio de disciplinar y reformar las costumbres también incluyó a toda la población. En relación con los vagos y malentretenidos, se tomaron medidas para convertirlos en vasallos útiles, como acelerar los procesos de establecer poblados, escuelas, parroquias, etcétera. Sergio Rosas nos recuerda que los obispos, por medio de las "casas de misericordia", querían terminar con la mendicidad y atender las necesidades temporales de los fieles. También destaca en su artículo las medidas que puso en práctica el obispo de Puebla, Victoriano López Gonzalo, para mejorar la vida material y espiritual de los fieles a través del ejercicio de la caridad cristiana, con el fin de acabar con la ociosidad en la que estaban sumergidos por medio de la fundación de un hospicio y promoviendo el matrimonio, por creer que ambas medidas eran beneficiosas para la república. Otra medida de disciplinamiento social tomada por el obispo López Gonzalo fue la prohibición de los juegos de suertes y las apuestas, tanto para seglares como para clérigos, por medio de un edicto de 1784 fundamentado en una real cédula de 1745 que los prohibía. La misma prohibición fue implementada por el obispo Martínez de Compañón en Trujillo para seglares, según anota Susan Ramírez. David Cortés despliega un profundo análisis de las medidas de disciplinamiento social compartidas en su aplicación por las autoridades políticas y eclesiásticas en el arzobispado de Santa Fe de Bogotá; suma a la prohibición de juegos la condena a la embriaguez, la sexualidad desenfrenada, la prostitución, las corridas de toros, etcétera. También el

obispo De la Torre, en las diócesis de Asunción y Buenos Aires, tomó medidas para la aplicación del Concilio de Trento en las materias relativas a los matrimonios (explicadas por Fernando Aguerre), al igual que el obispo de Puebla López Gonzalo (como expone Sergio Rosas).

Con respecto a los indios, la disciplina se centró en acelerar y variar los métodos de evangelización, en castellanizarlos y educarlos, abolir las encomiendas y otras formas de explotación, como los repartimientos de mercancías practicados por los corregidores denunciados por los obispos mexicanos (de acuerdo con lo que expone Sergio Rosas), para incorporarlos al mercado de producción y consumo. En esta línea, el artículo de Susan Ramírez sobre la obra del obispo Martínez de Compañón en el obispado de Trujillo ilustra la contribución de este prelado para mejorar la vida de sus fieles por medio de obras que se engarzan con otras materias del reformismo político. Destinadas especialmente a la población rural indígena, sus medidas de gobierno pueden dividirse en eclesiásticas y netamente seculares. Entre las primeras hay que situar el desmembramiento de parroquias, el establecimiento de capillas y de escuelas de primeras letras, y la formación sacerdotal. Entre las segundas se encuentran la construcción de canales de irrigación, el trazado de caminos, la introducción de nuevos cultivos y el impulso a la minería, tareas todas que la Real Ordenanza para el establecimiento de Intendencias (tanto la de 1782 como la de 1786) reservaba a los intendentes y sus subdelegados. No es de extrañar, por ello, que hubiera una relación de colaboración y de confianza con el intendente Fernando de Saavedra. Se trata, por tanto, de un obispo que tomó todas las medidas que estaban a su alcance para sacar de la indigencia a sus feligreses, con el fin de colaborar activamente en la ejecución del régimen de intendencias.

El artículo de Morse y Linder sobre el obispo de Caracas, Mariano Martí, lo muestra en una faceta distinta, y a veces opuesta, a la de obispo reformista que la historiografía le ha adjudicado. Los autores lo consideran un etnógrafo, por las descripciones de la vida y las costumbres de los indígenas, españoles, castas, esclavos y negros libres en los pueblos y misiones que visitó mientras ejerció su episcopado. Esta acertada visión del obispo se justifica en su pragmatismo al no condenar la desnudez de los indios o tolerar en algunos casos el baile que condenaba en otros, incluso aceptar el matrimonio indígena circunstancialmente. Al igual que el obispo Martínez de Compañón, también Martí se preocupó por la vida material de los indios, financiando el cultivo de plátanos en algunas misiones o señalando que las enfermedades que padecían se debían a las características de sus casas. Además, la visita que realizó Martí a cada rincón de su obispado es

analizada por los autores como una cámara que captura el momento de transición en el que se encontraba Venezuela debido a las transformaciones económicas y militares del reformismo borbónico.

Las reformas fundamentaban la convicción de que había una crisis moral generalizada y un gran desapego a las leyes eclesiásticas y reales, lo que justificaba el disciplinamiento de la sociedad en ambos ámbitos. Esa visión es cuestionada en el artículo de David Cortés por medio del análisis de varios procesos de curas que no recibieron los pagos asociados a su labor pastoral, de la que muchos testigos dan cuenta como cumplida. El autor propone que dicha visión formaba parte del discurso instalado desde la llegada de los españoles relativo a que América era una tierra de vicios y pecados.

Teresa Álvarez expone las medidas tomadas en el arzobispado de México por el obispo Manuel Rubio y Salinas relativas a la instalación de escuelas en los pueblos de indios para castellanizar a niños y niñas y enseñarles la doctrina cristiana y a leer y escribir. Este prelado destaca por propiciar el establecimiento de varios colegios para indias y mestizas en la ciudad de México; en consecuencia, llama la atención su oposición al funcionamiento del Colegio de las Vizcaínas, propiciado por la cofradía vasca de Aranzazú. La autora explica de qué manera las condiciones que la comunidad vasca quería imponer al prelado para su funcionamiento generó la resistencia de éste y la defensa de su jurisdicción.

Fernando Aguerre también analiza el reformismo del obispo Manuel de la Torre en las sedes de Asunción y Buenos Aires, y destaca el apego de éste a la instauración de la disciplina eclesiástica. El medio fundamental para ello fue la visita de la diócesis, de todas las parroquias y de los pueblos de indios. La reorganización parroquial, condición indispensable para el disciplinamiento de la población, también es abordada en el artículo de Rodolfo Aguirre, que analiza las posibilidades de aplicación de las directrices tridentinas y monárquicas en el arzobispado de México.

Desde diferentes ángulos, los artículos relacionan sus temas con la reforma del clero regular "más universal y romano que el clero secular" (Egido, 2003: 14), objeto, por tanto, de control. En México, nos recuerda Rodolfo Aguirre, la secularización de doctrinas impulsada a partir del reinado de Fernando VI se justificó con el argumento de reformar al clero regular. Pero fue con Carlos III, y en el mismo año en que se convocaron concilios provinciales en América por medio del *Tomo regio*, que una real cédula (analizada por Fernando Aguerre en su artículo) ordenó y reglamentó la reforma de regulares. Debía ser llevada a cabo por visitadores propuestos al rey por los superiores de las órdenes religiosas, por vía del secretario de Estado y

del Despacho de Marina e Indias. La real cédula ordena que el visitador actúe en acuerdo con el virrey y arzobispo para definir el número de frailes de los conventos; impulse el amor y respeto al soberano y que los religiosos se subordinen al diocesano en todo lo relativo a la administración sacramental, predicación, misiones y doctrinas. Los franciscanos de Buenos Aires, estudiados por Fernando Aguerre, se quejaron de la actuación del visitador y sus intromisiones, por lo que acudieron al rey como "vice Dios en la tierra" para reclamar por los abusos de dicho visitador, ejemplo que engarza con lo expuesto sobre los derechos del rey para acometer las reformas eclesiásticas en Indias.

Pedro Guibovich considera que la faceta menos conocida del arzobispo de Lima, Pedro Antonio de Barroeta y Ángel, es la de reformista de la Iglesia en sintonía con el reformismo borbónico del gobierno del rey Fernando VI. El autor analiza las reformas a los monasterios limenses de monjas en 1754 y 1755, propuestas a raíz del devastador terremoto de 1746 que los había derribado y provocado cientos de muertes por la cantidad de monjas, sirvientes y esclavas que vivían en ellos. Recomendadas por el virrey Manso de Velasco al rey para que se hicieran por su propia autoridad o solicitándola al papa, las reformas de los monasterios se convirtieron en prioritarias. Los contenidos de las reformas se decidieron en una junta que sesionó en Madrid, formada por los arzobispos electos de Lima y México, miembros de los consejos de Indias y de Castilla y el confesor real; abarcaban el tema de la imposición de la disciplina eclesiástica, la vida común, la reducción del número de monjas y el control de los caudales que los eclesiásticos llevaban a Roma. En su totalidad, el conjunto de reformas, inicialmente pensadas para los conventos de los virreinatos del Perú y la Nueva España, se extendió a todas las diócesis americanas. Más allá del éxito de las reformas, que parecen no haber tenido los efectos deseados, dado que el sucesor de Barroeta hizo el mismo diagnóstico de falta de observancia de la vida religiosa en los conventos, interesa a nuestro tema que las reformas se hicieran ordenadas por el rey.

También Sergio Rosas estudia en Puebla la continuidad de la reforma de los conventos femeninos por parte del obispo López Gonzalo, iniciada por su predecesor y a él encargada como vicario de monjas durante su gobierno. Como en Lima, la principal dificultad fue la instalación de la vida común, por lo que el obispo López Gonzalo pidió el apoyo real para intervenir en las elecciones de las abadesas que apoyaran la reforma.

LOS LÍMITES Y CUESTIONAMIENTOS IMPUESTOS POR LOS OBISPOS A LAS REFORMAS ECLESIÁSTICAS

Por lo que hemos expuesto, queda claro que los obispos estudiados en este libro, al menos en principio, se comprometieron con las reformas eclesiásticas impulsadas por la monarquía, colaboraron con las autoridades reales incluso en la implementación de medidas reformistas de corte exclusivamente político, social, económico y, por último, incorporaron a las pastorales y bandos reales cédulas que apuntaban al disciplinamiento de la sociedad; pero también hubo espacios y momentos en que expresaron sus críticas al regalismo y su adhesión a la Santa Sede. Veamos los casos que exponen los autores de los artículos.

Para José David Cortés, el arzobispo virrey de Santa Fe, Antonio de Caballero y Góngora, es "un claro ejemplo de la política regalista emprendida por los Borbones" que permite matizar la visión imperante en la época de que la Iglesia era un obstáculo para el progreso material de la sociedad. La unión en su persona del gobierno eclesiástico y civil sin duda favoreció la coordinación de medidas de control social de las autoridades civiles y eclesiásticas, que pudieron "vigilar, censurar, proscribir o aprobar comportamientos sociales". Cortés constata que ambas autoridades trabajaron conjuntamente para el control de la población y que, si bien el reformismo limitaba a la Iglesia, también la impulsaba a la realización de su labor pastoral a través de la solicitud, por parte de los funcionarios borbónicos, de más clérigos en zonas poco pobladas y lejanas a los centros de poder.

Bernarda Urrejola, por medio de un fino análisis de los sermones del obispo Manuel Alday, de Santiago de Chile, en la Escuela de Cristo, descubre las tensiones con el rey, patrón de la Iglesia, en particular, al cuestionar indirectamente el regalismo borbónico por medio del recuerdo de la piedad de Rodolfo de Habsburgo ante el Santísimo Sacramento, que el obispo mostraba como modelo de subordinación del poder secular a la autoridad eclesiástica en confrontación con las múltiples medidas que la Monarquía tomaba en relación con la Iglesia americana. La autora contrasta estas tensiones que el obispo manifiesta a través de su prédica con la visión armónica entre el poder eclesiástico y el secular que el obispo transmite en las visitas *ad limina* presentadas ante la Santa Sede y en el texto del V Sínodo diocesano que fue aprobado por la Real Audiencia y el virrey de Lima para su publicación. Otros antecedentes de las tensiones y cuestionamientos al regalismo se habrían expresado previamente, cuando Manuel Alday fue canónigo doctoral, en el transcurso de un concurso a la canonjía magistral

que resultó en una votación empatada, para cuya resolución Alday insistió en dirimir el concurso por medio de una nueva votación (siguiendo las directrices del papa León X, que excluía a los obispos de la votación), enfrentándose con ello al obispo González Melgarejo, que proponía zanjar el empate por medio de su voto. Pero el punto álgido del cuestionamiento al regalismo se produjo con la expulsión de los jesuitas, aunque no de manera explícita, pero sí velada, en los sermones que el obispo Alday predicaba. La autora demuestra cómo la fidelidad de Alday a la compañía encerraba un cuestionamiento a la autoridad real.

Otro espacio de oposición y controversia al regalismo fueron los concilios provinciales convocados por el *Tomo regio*. La historiografía ha señalado que en ellos se expresó la sumisión de los obispos americanos al regalismo borbónico y que allí se habría forjado la característica reformadora de sus gestiones episcopales. Para el caso del concilio de Charcas, Fernando Aguerre considera que los padres conciliares estaban divididos: representaron la defensa de las regalías de la Corona el arzobispo de La Plata, Pedro Miguel de Argandoña, y Juan M. de Moscoso, obispo de Córdoba del Tucumán; y se alzaron a favor de las inmunidades eclesiásticas el resto de los obispos, lo que generó dificultades que entorpecieron el desarrollo del concilio. Para Aguerre, el obispo De la Torre fue un reformista en sus obispados, pero se opuso a las medidas regalistas sobre la Iglesia que impulsaba la Corona en el concilio.

El cuarto concilio provincial mexicano de 1771 también ha sido analizado en la perspectiva de la reforma del clero, el disciplinamiento de los fieles, la subordinación de la Iglesia a la Monarquía y la independencia de Roma. Sin embargo, como explica Rodolfo Aguirre, los obispos actuaron en bloque contra las directrices reales que intentó imponer el asistente real con respecto a la reorganización de los derechos parroquiales. Este autor también nos recuerda lo complejo que era para los obispos entablar una relación directa con Roma, al menos en los temas más importantes del gobierno eclesiástico. Al exponer el largo proceso de secularización de las doctrinas en el arzobispado de México, inicia el tema con los intentos del arzobispo Lanciego (que gobernó su sede entre 1715 y 1722) de avanzar en la secularización de las doctrinas a cargo de los regulares, para lo cual quiso tomar contacto directo con Roma, lo que fue impedido por el Consejo de Indias.

Los obispos también predicaron la obediencia y el respeto a la autoridad real, como lo explica Sergio Rosas para el caso del obispo López Gonzalo, de Puebla, que aplicó en su arquidiócesis las reformas eclesiásticas impulsadas por Carlos III y se comprometió con la colecta del subsidio y la

predicación de la bula de cruzada. José David Cortés señala que la predicación de la obediencia y el respeto al rey y a las autoridades se hacía valer por medio de los mecanismos de disciplinamiento social e imposición de contención de los vicios y delitos instalados en la sociedad. En esta línea, el artículo de Rodolfo Aguirre propone una revisión de la definición del arzobispo Lorenzana como reformista que puede extenderse a otros obispos. Coincide con los autores que han señalado que fue reformista debido a su actuación en la expulsión de los jesuitas, la convocatoria del cuarto concilio mexicano y el fomento de las reformas ilustradas; pero cree que en otros temas, como la reforma parroquial, no lo fue, por lo que propone equilibrar la visión que lo define como un reformador alineado con el regalismo. Llega a esta conclusión mediante el análisis de la aplicación parcial del arancel de obvenciones por parte del obispo, que lo separa de la propuesta real de unificar el pago de derechos parroquiales.

Conclusiones

Un tema que subyace en todos los artículos del libro es la relación que vinculaba la Iglesia con el rey, su patrón, en el contexto del reformismo propuesto por la Monarquía a lo largo del siglo XVIII y, sobre todo, durante su segunda mitad. Del análisis del patronato que hacen los autores, podemos sacar conclusiones comunes. Destacan, siguiendo a Alberto de la Hera, que el real patronato no fue conceptualmente entendido ni ejercido de manera uniforme sino diversa a lo largo de los tres siglos de gobierno monárquico en América, tema central para entender que el rey impulsara reformas eclesiásticas aplicando la potestad canónica disciplinar. El punto de partida del análisis de todos los artículos se localizó en los obispados americanos y en cómo los obispos lidiaron con el reformismo y los asistentes reales, cuál fue su actuación en los concilios provinciales y cuáles de las medidas reformistas propuestas desde Madrid implementaron y cómo lo hicieron. Para los autores, entender el reformismo implicó entender el patronato real y la relación de las iglesias locales con Roma.

El artículo de Bernarda Urrejola nos muestra, a través de la predicación del obispo Alday, que el patronato fue, incluso, sutilmente cuestionado por éste en sus prédicas, al sugerir que los reyes debían subordinarse a la jurisdicción espiritual. Rodolfo Aguirre también explica que los mitrados mexicanos actuaron como colectivo contra algunas medidas reformistas (como la reforma parroquial) en el concilio mexicano de 1771. Divididos ante el

regalismo estuvieron los obispos de la provincia eclesiástica de Charcas en el concilio provincial, como señala Fernando Aguerre, para quien las medidas eclesiásticas borbónicas no modificaron la situación de la Iglesia y sus efectos no fueron lo que las autoridades políticas esperaban. Aplicando esta línea de análisis a la expulsión de los jesuitas, concluye que las situaciones que la expulsión creó complicaron la aplicación de las reformas que se querían introducir por medio de ella. Pedro Guibovich señala que los arzobispos de Lima y México apoyaron la reforma de regulares y ayudaron a diseñarla, sin duda porque compartían el diagnóstico de su necesidad; integraron, incluso, la junta que la planificó. Esta medida reformista, que fortalecía la autoridad episcopal en la línea querida por el Concilio de Trento, repercutía también en el complejo proceso de secularización de las doctrinas y el fortalecimiento del clero secular. También la reforma de los conventos de monjas, que estaban bajo la autoridad episcopal, fortalecía a los obispos ante la sociedad, al igual que las medidas que tomaron para que se aplicaran las disposiciones conciliares sobre los matrimonios. Los obispos defendieron la jurisdicción episcopal en los concilios provinciales ante los embates reales y en las diócesis decidieron qué medidas reformistas se ejecutaban y cómo. Lo mismo sucedió ante la sociedad, como ilustra el caso del Colegio de las Vizcaínas analizado por Teresa Álvarez.

Los artículos de Sergio Rosas, José David Cortés, Susan Ramírez, Kimberly Morse y Peter Linder ilustran las medidas que los obispos tomaron para disciplinar a la población. Destacan la importancia de las visitas episcopales para ese fin. Proponen una relectura de las visitas, más allá de los fines eclesiásticos obvios, porque describen la situación del clero, de las misiones, la población que habitaba sus obispados y las relaciones políticas con los agentes de la Corona. Incluso, para Morse y Linder, dicha relectura les permitió entender al obispo Martí de Caracas como un etnógafro.

El regalismo dieciochesco que animaba a los Borbones a reformar la Iglesia se fundaba en la concepción del real patronato, que dejó de entenderse como una concesión papal para pasar a ser concebido como una regalía mayestática. Las reformas eclesiásticas también expresaron la decisión real de comprometerse con la ejecución del Concilio de Trento en el ámbito de la Monarquía. Con ello se fortalecía la autoridad episcopal y se rediseñaba la Iglesia americana con una impronta desregularizada y con obispos sujetos a la Corona. Cabe señalar que el regalismo no implicó, como recalca Fernando Aguerre, una modificación de la doctrina católica en materia de fe. La estrategia real para que fuera la misma Iglesia la que aplicara las reformas eclesiásticas instauradas por medio de los sínodos diocesanos —que hubiera convertido a los obispos en instrumentos del re-

galismo— parece no haber sido totalmente exitosa. No hubo, de hecho, una sola reforma de la Iglesia. Los concilios convocados por medio del *Tomo regio* se convirtieron en escenarios de disputas y desafíos a la autoridad del monarca para reformar la Iglesia. De esta manera, los obispos actuaron autónomamente en la aplicación de algunas medidas propuestas por la Monarquía, acogiéndolas o impidiéndolas. Los artículos de este libro aportan, así, elementos que permiten equilibrar la idea de que los obispos de la segunda mitad del siglo XVIII fueron reformistas subordinados a las directrices monárquicas, tema aún abierto que requiere más investigación en otros obispados.

Como señala Alberto de la Hera, sin definir la Iglesia como nacional y separada de Roma, la Corona apuntaba a controlarla más. Los capítulos de esta obra confirman este punto de vista, pero también muestran que los obispos no perdieron la autonomía de gobierno en sus iglesias. El concilio en Charcas también ilustra que los padres conciliares se fracturaron entre los que defendían la independencia de la Iglesia del poder real salvaguardando la inmunidad eclesiástica (exenciones del derecho estatal), y los regalistas.

Por otro lado, el criterio de análisis elegido para reevaluar la categoría de obispo reformista subordinado al rey, la ejecución concreta de las medidas propuestas desde Madrid, nos proporcionó un privilegiado ángulo de visión del tema de las reformas eclesiásticas que permitió que emergieran las situaciones concretas de implementación. En esta línea, el sugerente artículo de Miriam Moriconi sobre el reformismo borbónico como categoría de estudio abre el libro y también lo cierra.

Referencias

Albani, Benedetta y Giovanni Pizzorusso (2016), "Problematizando el patronato regio. Nuevos acercamientos al gobierno de la Iglesia Iberoamericana desde la perspectiva de la Santa Sede", en Thomas Duve (coord.), *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, 2 vols., Berlín, Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, vol. 1, pp. 519-544.

Borges, Pedro (dir.) (1992), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Carbajal, David (2019), "¿Un obispo regalista e ilustrado? Monarquía, clero y género según Juan Cruz Ruiz de Cabañas, 1797-1824", *Itinerantes. Revista de Historia y Religión,* núm. 11, pp. 35-58.

Diccionario de la lengua castellana (1732), 6 ts., Madrid, Imprenta de la Real Academia Española.

Egido, Teófanes (2003), "El Real Patronato", en Antonio Luis Cortés Peña, Miguel Luis López, Guadalupe Muñoz y Antonio Lara Ramos (eds.), *Iglesia y sociedad en el reino de Granada (siglos XVI-XVIII)*, Granada, Universidad de Granada.

García Ayluardo, Clara (coord.) (2010), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, FCE/CIDE/Conaculta/INHERM/Fundación Cultural de la Ciudad de México.

García Ugarte, Marta Eugenia (2018), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, 2 ts., México, UNAM.

Hera, Alberto de la (1992), "El Regalismo Indiano", *Ius Canonicum*, vol. 32, núm. 64, pp. 411-437.

Leturia, Pedro (1959-1960), *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1493-1835*, 3 ts., Roma, Universidad Gregoriana.

Lopetegui, León (1943), *El papa León XIII y la ordenación de mestizos hispano-incaicos*, Roma, Librería Herder.

Oestreicht, Gerard (1969), *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlín, Duncker y Humblot.

Olaechea Albistur, Rafael (1965), *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del siglo XVIII: la Agencia de Preces,* 2 ts., Zaragoza, Talleres Editoriales El Noticiero.

Olaechea Labayen, Juan Bautista (1975), "El binomio Roma-Madrid y la dispensa de la ilegitimidad de los mestizos", *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. 45, pp. 233-272.

Recopilación de las Leyes de los reinos de Indias mandadas a imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey Carlos II Nuestro Señor (1681), Madrid, Julián de Paredes.

Rubial García, Antonio (coord.) (2013), *La Iglesia en el México colonial,* México, UNAM/BUAP/EYC.

OBISPOS REFORMISTAS EN HISPANOAMÉRICA: ENTRE TRADICIÓN CATÓLICA Y POLÍTICAS BORBÓNICAS. UN RECORRIDO BIBLIOGRÁFICO

Miriam Moriconi
Universidad Nacional de Rosario
Universidad Autónoma de Entre Ríos

Cuando entendieres qué lugar ocupan los obispos en la Iglesia,
sabrás también quiénes y cuáles son los obispos.
—Carlos Sebastián Berardi,
Instituciones de derecho eclesiástico (1791)[1]

Las curias diocesanas[2] borbónicas de la Monarquía hispánica han sido caracterizadas por la actuación de obispos "reformistas". ¿Pero un obispo reformista era lo mismo que un obispo borbónico? ¿Bastaba la presentación del monarca para que los mitrados acogieran o se identificasen con su proyecto?

En rigor histórico, la caracterización de reformista no es inequívoca para singularizar las acciones episcopales del siglo XVIII, ya que, en otras etapas, hubo prelados que proyectaron e implementaron medidas bajo este mismo signo. De reformas está surcada la historia del cristianismo y hasta puede verificarse la apelación a dispositivos similares en los proyectos dio-

[1] La difusión de este canonista italiano fue contextualizada en un tiempo en el que las monarquías, para mayor justificación de su intervención en la esfera eclesiástica, promovían obras en las que el papel de la autoridad pontificia y el de las órdenes religiosas quedara aminorado en relación con el de los obispos, de quienes se valdrían para ejecutar sus proyectos políticos (Artola, 2013: 35).

[2] En un artículo sobre las curias arzobispales mexicanas, Rodolfo Aguirre las definió como "el conjunto de tribunales eclesiásticos encargados de auxiliar al obispo en el cumplimiento de sus obligaciones, tales como el gobierno, administración, gobierno espiritual y ejercicio de la potestad judicial" (2018: 92).

cesanos que precedieron a los de esa centuria en la que, además, los hubo desde diferentes posturas y de muy diverso contenido.

Por otra parte, algunas manifestaciones de las prácticas pastorales del siglo XVIII, autoproclamadas o rotuladas "reformistas", fueron puestas bajo sospecha o, aun, fuertemente resistidas por oficiales borbónicos que, a tenor del orillo regalista de sus gestiones, las juzgaban perjudiciales o en "deservicio del rey". ¿Significaba esto que en el periodo borbónico pudo haber obispos "no reformistas"? ¿O no todos los obispos reformistas cuadraban en el baremo del reformismo borbónico? Para responder estos interrogantes es preciso volver sobre otros que constituyen el eje problemático por desentrañar. ¿Qué reformas, qué reformadores y qué dispositivos distinguieron al reformismo borbónico de otros reformismos eclesiásticos?

Las investigaciones sobre las gestiones diocesanas peninsulares y americanas del periodo, si bien con desarrollos y niveles dispares en el proceso de sistematización, permiten individualizar agencias episcopales y reconocer las diversas modulaciones de las reformas eclesiásticas.[3] Uno de los aspectos más significativos de estas contribuciones deriva de resituar el tema religioso y eclesiástico en la dinámica político-social, enriqueciendo así la noción de reformismo eclesiástico borbónico, que debiera ser tenida en cuenta en las revisiones historiográficas sobre el uso de las categorías más comprehensivas de "reformas borbónicas" y "reformismo borbónico".[4]

La tendencia historiográfica más acusada es la que presenta a los obispos del periodo borbónico en su faceta eclesial victimizada por la política regalista, algunas veces proyectando un cono de sombra sobre las interacciones entre mitrados, cabildos eclesiásticos, autoridades civiles y feligresías, al explicarlas desde una lógica precipitadamente laicizada para su tiempo[5] o errada en el diagnóstico de la dirección de los flujos secularizantes.[6]

[3] Es imposible citar en su integridad el cúmulo de producciones en este sentido. A lo largo de estas páginas se irán citando algunas de ellas —ni las más importantes, ni las más representativas—, sólo a modo de referencias funcionales para los argumentos del artículo.

[4] Andrien (2012); Sánchez Santiró (2016); asimismo, las contribuciones que ampliaron el arco de revisión circunscrito al "periodo clásico" de las reformas bajo el reinado de Carlos III, al volverse a las de la primera mitad del siglo XVIII: Dedieu (2000); Tarragó (2006); Kuethe (2007); Dubet (2017) y Glesener (2017).

[5] Asocio esta característica al concepto de laicización, utilizado para dar cuenta del proceso mediante el cual las autoridades civiles se arrogan el poder regulatorio de la religión, reconduciendo al clero y a las instituciones eclesiásticas a una pérdida de autoridad en los espacios que tradicionalmente funcionaban bajo su influjo (Baubérot, 2004).

[6] Véase más adelante, en relación con la propuesta de Heinz Schilling y Wolfgang Reinhard.

Desde estos enfoques, el reformismo de los obispos del siglo XVIII aparecía como un reformismo de arrastre regalista[7] en un periodo cuya novedad la aportaban personas o grupos laicos interesados en ordenar, controlar y, con ello, cambiar áreas y materias del dominio eclesiástico, valiéndose de las gestiones episcopales. Desandando este camino interpretativo, otras investigaciones o análisis parciales han operado en el nudo principal de las explicaciones del reformismo eclesiástico borbónico, que impedía discernir las especificidades, convergencias y divergencias entre las agencias "civiles" (en especial las del rey, sus ministros, magistrados y oficiales) y eclesiásticas (principalmente la episcopal) en las políticas o medidas de reforma del clero y de las instituciones religiosas. La inclusión de los obispos en los cursos de acción de las políticas borbónicas, además de insuflarles agencia, los expone en distintos grados de integración a las élites gobernantes y en interacción con el clero parroquial y sus feligresías; es decir, en su doble dimensión, asociándose con las élites y actuando como élite.

El propósito de este artículo es mostrar de qué modo las investigaciones sobre los obispos y las diócesis hispanoamericanas ayudan a desambiguar los enunciados y la praxis del reformismo eclesiástico y a desnaturalizar las férreas vinculaciones cristalizadas entre reformismo, regalismo y el adjetivo *borbónico.* Para cotejar este aporte iniciaré con un sondeo de los significados del término *reforma* y sus diversas inflexiones en los léxicos coetáneos y en los revisionismos de las reformas borbónicas. Haré foco en tres puntos: la originalidad o excepcionalidad del regalismo episcopal, la centralidad de la etapa carolina y la pasividad, neutralidad o agencia de los obispos indianos frente a las directivas regalistas.

La opción metodológica para esta revisión, de inspiración botánica[8] y epistemológica (Deleuze y Guattari, 2002), es la del *rizoma*. Aun cuando los postulados de Deleuze y Guattari no están presentes en la bibliografía revisada, algunos de los principios del rizoma cobran validez para realizar el recorrido historiográfico y semántico. Uno de los principios del modelo de conocimiento rizomático es el de conexión y heterogeneidad: el rizoma

[7] La estratigrafía de esta consideración puede encontrarse en el cuestionable postulado del "trasplante" en dos flujos sucesivos: el del galicanismo (y sospechas de jansenismo) de Francia a España con el advenimiento de la dinastía Borbón y el de España a sus dominios coloniales, como puede corroborarse en García y Laboa (1998: 16).

[8] "En Biología, un rizoma es un tallo subterráneo con varias yemas que crecen de forma horizontal emitiendo raíces y brotes herbáceos de sus nudos. Los rizomas crecen indefinidamente, y con el curso de los años mueren las partes más viejas pero cada año producen nuevos brotes, de ese modo pueden cubrir grandes áreas de terreno" (Vincenti, 1972). También puede consultarse Font Quer (1982: 950).

"no está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda" (Deleuze y Guattari, 2002: 25). Estas reflexiones, que tienen la historiografía de los obispos reformistas del XVIII como medio pero que la desbordan, siguen también otro de los principios rizomáticos: buscan componer las multiplicidades a partir de sus líneas de segmentación y de fuga.[9]

Léxicos de las reformas

Al tratar de obispos reformistas, reformas y reformismo conviene precisar la semántica de los términos en el léxico de la época y en la historiografía revisionista de las reformas borbónicas.

En el *Diccionario de la lengua castellana…* de 1737 se define como "reformador", del latín *reformator*, *instaturator*, a quien "reforma o pone en debida forma alguna cosa" (*Diccionario*, 1737: *s. v.* "reformador"). A continuación de esta citada definición, se ofrecen dos ejemplos que no logran disipar la imprecisión del significado inicial, al contrario, le agregan vaguedad. En uno se acude a la *Historia primitiva y exacta del Monasterio del Escorial* (part. 3, lib. 2, cap. 43), de fray Joseph de Sigüenza (1544-1606): "o quien hubiera sido un pobre Fraile, cocinero de la Orden de S. Gerónymo, y no hubiera llegado a ser Reformador, no tener tantas dignidades ni oficios".

El segundo ejemplo es una cita de *Plaza universal de todas ciencias y artes,* de Tomaso Garzoni: "esto es lo más importante que alegan los que, como reformadores de los públicos excesos, condenan el abuso prolijo de los cuellos" (Garzoni, 2004: 680; *Diccionario,* 1737: *s. v.* "reformador").[10] Asimismo, se registran múltiples entradas en la voz "reforma" y sus derivadas: reformar, reformarse, reformado/da. Interesa, antes que utilizar su de-

[9] De las definiciones originales, evocamos algunas nociones de línea de segmentación (como un presente cuya forma es la de algo que ha pasado) y de línea de fuga (no como reacción, sino como agenciamiento complejo, como otra cara, otro componente). El ejemplo que dan los autores respecto a las herejías en el cristianismo también opera en estas traducciones deliberadas que hago para valerme de sus conceptos (Deleuze y Guattari, 2002).

[10] He agregado las referencias completas de las obras originales de donde fueron extraídos los fragmentos puestos como ejemplos en el *Diccionario…* porque en éste los datos aparecen abreviados y a veces ininteligibles. Es importante recordar que la primera edición en italiano de la obra de Garzoni es de 1585, mientras que la primera en español se publicó en 1615, y más tarde se reimprimió en 1630; en una copia de esta última se basa la edición de 2004 que he consultado.

finición, mostrar aquellas inflexiones léxicas que se acercan o se alejan de los significados vertidos por los coetáneos o de los usos actuales. El lema "reforma", de etimología latina *(reformatio, correctio)* refiere a "corrección o arreglamento que se pone en alguna cosa" (*Diccionario*, 1737: *s. v.* "reforma"). Se deriva, asimismo, de la voz latina *depositio,* que significa "privación del ejercicio de algún empleo que se tenía, y por extensión de las cosas que se dejan de usar", y puede vincularse con el léxico militar referido a un oficial que no está en uso del empleo, como al capitán sin mando —reformado— por disolución de un cuerpo de guerra (*Diccionario,* 1737: *s. v.* "reforma"). Y, por último, para corroborar el anclaje eclesiástico y la tradición en el uso del concepto, se ofrece una definición vinculada principalmente con las voces latinas: *serverioris disciplina*, *restitutio e instauratio*, estableciendo que "en las Religiones se llama la reducción, o restablecimiento que se hace a su primera observancia" (*Diccionario*, 1737: *s. v.* "reforma"). En otros ejemplos de la inflexión "reformar" se reitera el vínculo con la experiencia eclesiástica; uno de ellos acerca nociones a través de la *Historia de España* (lib. 6, cap. 1), de Juan de Mariana: "de común acuerdo establecieron quince cánones, à propósito de reformar las costumbres de la gente Eclesiásticas, que estaban estragadas" (*Diccionario,* 1737: *s. v.* "reformar"); en el otro ejemplo la definición recurre a la cita de *Historia primitiva*… (part. 3, lib. 2, cap. 43), de De Sigüenza: "con el buen cobró *[sic]* que puso en esto fray Antonio, ganó tanto nombre, que le mandaron luego que fuese a reformar el Monasterio de Alcovaza, que es de la Orden de San Bernardo" (*Diccionario,* 1737: *s. v.* "reformar"). Luego "reformar", que "vale también para cercenar, minorar o rebajar en el numero o cantidad", puede asociarse al procedimiento que se llevó adelante respecto a la población religiosa en conventos y monasterios (*Diccionario,* 1737: *s. v.* "reformar").

Podría inferir que, al igual que en algunas producciones historiográficas, en los vocabularios y diccionarios castellanos importaban más las reformas que el reformador o sus métodos. Las definiciones y ejemplos sobre el carácter eclesiástico de las reformas permanecen vinculados con la reforma monacal y conventual, con la observancia de la regla, con la reforma de las órdenes religiosas, con la de las costumbres y, excepto en lo que atañe a las reformas protestantes, cuesta identificar a los reformadores o autores materiales de las reformas. No deja de sorprender que la recepción de la reforma protestante tuvo lugar en 1788 en el *Diccionario* de Terreros y Pando, y lo que podría haber incidido en una evolución semántica, aparece sin más precisiones que el aditamento de un nuevo ejemplo referido a su carácter herético: "los Calvinistas llamaron reforma a su relajación" (*Diccionario castellano*, 1788: *s. v.* "reforma").

No obstante, en esta familia de palabras hay una definición inocua detrás de un término poco usual en la historiografía actual, en la cual se esconde un ejemplo muy sugerente. El término "reformatorio, ria", que, en tanto adjetivo, se define sencillamente como "lo que reforma o arregla", es realzado con la cita de Pedro Fernández Navarrete[11] en su *Conservación de monarquías* (1626, Discurso 38): "ha enseñado la experiencia que en España dura poquísimo tiempo la observancia de las Pragmáticas y leyes reformatorias" (*Diccionario,* 1737: *s. v.* "reformatorio, ria"). Tenemos entonces a un exponente del alto clero, un arbitrista que actuó en la corte real, haciendo referencias a una situación de reformas que involucraba a autoridades seculares del siglo XVII, con las que él mismo, sabemos, estuvo estrechamente comprometido. Aunque de manera velada, se hace referencia a un agente reformador, a unos dispositivos de reformas que pueden no ser eficaces y a unos grupos de personas reticentes a ellas. Si a estos indicios agregamos los dispositivos canónicos y el método de elaboración recogidos en la cita de Juan de Mariana, prefiguramos un campo semántico en el que podemos vincular de manera más comprehensiva las prácticas de gobierno con las reformas, entre las cuales podemos incluir las eclesiásticas. Al mismo tiempo, la mención de los dispositivos regios ("pragmáticas y leyes reformatorias") opera como atenuante de la originalidad atribuida a estos recursos en la ejecución de los planes borbónicos, a la que luego se hará referencia.

Difícilmente los diccionarios colman el campo semántico de los lemas compilados, pero algunas de sus definiciones nos aproximan a significados y ejemplos inescrutables en la documentación de la época y en las historiografías que se valen de ella. El interés por volver a revisar el uso de estas categorías en el campo de investigaciones sobre Iglesia, clero y religiosidad no reside tanto en señalar la carencia de una definición *a priori*, sino en indagar en los sentidos que cobran las reformas eclesiásticas al ser articuladas en diferentes matrices analíticas.

Revisionismos de las reformas

La etapa histórica en la que se inscriben las acciones de los obispos reformistas del XVIII ha sido estudiada principalmente bajo las variantes denominativas "reformas borbónicas" y "reformismo borbónico", cuya

[11] Canónigo de la Iglesia Apostólica de Santiago, capellán y secretario de sus majestades y altezas, consultor del Santo Oficio de la Inquisición durante el reinado de Felipe III. La citada obra lo acredita como un relevante arbitrista del siglo XVII.

utilidad como herramienta de interpretación de algunos cambios que tuvieron lugar en esa centuria está siendo cuestionada desde nuevas perspectivas. Algunos enfoques de las historiografías modernistas objetan que estas denominaciones o expresiones conceptuales opaquen la diversidad de proyectos desarrollados o compriman la densidad de transformaciones implicadas a un proceso unívoco, a un reformismo "desde arriba" o a una eficacia burocrática en la centralización de las diversas áreas de gobierno, bajo la presunción de un aplastante reforzamiento de la vía ejecutiva de gobierno contra las formas sinodales o corporativas.[12]

Desde la historiografía sobre Nueva España se manifestó la voluntad de perfilar, temporal y sustantivamente, la noción de reformas borbónicas como una categoría historiográfica capaz de dar cuenta de un fenómeno histórico preciso. Una de las proposiciones recientes partió de ordenar el "big bang de la categoría reformismo borbónico/reformas borbónicas", legado de las historiografías de los años setenta a los noventa, en las que funcionaron como términos intercambiables, "aplicable(s) a cualquier momento o aspecto de la vida política, económica, social o incluso cultural de Nueva España durante el siglo XVIII largo (1700-1810)" (Sánchez Santiró, 2016: 44-45). La objeción crítica de este autor se centró en la naturalización de la indistinción conceptual, ya que acababa por designar cualquier iniciativa gubernamental. Con base en una indagación genealógica de los conceptos, el autor señala una primera distinción operativa entre el uso laxo que se dio a las reformas borbónicas en el siglo XIX —como mera referencia a "acciones" o "medidas" adoptadas por los gobiernos de la Corona y el virreinato durante el siglo XVIII— y el registro más acotado y restrictivo de la categoría "reformismo borbónico", que indicaría "la elaboración y plasmación, con mayor o menor éxito, de un/os proyecto/s articulado/s de reforma" y que excluiría a otras medidas reactivas de la coyuntura (Sánchez Santiró, 2016: 23).

Las variantes "reformas eclesiásticas" y "reformismo eclesiástico borbónico" no fueron objeto de atención especial en el artículo de referencia y las posturas revisionistas del reformismo borbónico en clave administrativa o fiscal han sido esquivas a incorporar los aportes de las revisiones realizadas desde la historia eclesiástica. Hay, al menos, dos motivos por los cuales este desconocimiento es llamativo. El primero, que los estudios de

[12] Desde investigaciones recortadas sobre materias específicas incluidas en las reformas borbónicas —política, económica, fiscal, militar o cultural— se han realizado valiosos aportes que rompen ese *corset* interpretativo. A modo de ejemplo: Bertrand (2011); Enríquez (2017); Dubet (2017); Andújar (2016); Glesener (2017); Perdices y Ramos (2016).

historia eclesiástica han sido altamente receptivos de las perspectivas más renovadas de la historia social, jurídica y política. El segundo, que, como resultado de las renovaciones del propio campo y por las características históricas del cristianismo y del catolicismo, el revisionismo de las reformas en materia eclesiástica llevó la delantera en los cuestionamientos del canon explicativo del reformismo borbónico. Las interpretaciones derivadas del uso categorial de reformas y reformismo no sólo concitaron preocupación en cuanto a su potencial explicativo sobre el alcance de las transformaciones de la Iglesia y de la religiosidad en el periodo borbónico, sino también en cuanto al de sus repercusiones en la crisis colonial, las reformas eclesiásticas de los primeros gobiernos republicanos, la construcción de estatalidad y la modernización de la Iglesia (Peire, 2000; Luque Alcaide, 2003; Latasa, 2003; Saint Geours, 2003; Hamnett, 2009; García Ayluardo, 2010; Connaughton, 2010; Cervantes, Enríquez y Aguirre, 2011; Velázquez, 2011; Twinam, 2013; Barral, 2013; Di Stefano, 2004; Calvo, 2015; Martínez, 2015; Ayrolo, 2017).

En lo que atañe al siglo XVIII, las revisiones comparten, entre otros, dos criterios que han tenido un sostenido consenso en esta parcela historiográfica: consideran al conjunto de medidas reformistas de las instituciones eclesiásticas como un "capítulo de las más amplias Reformas Borbónicas" (Calvo, 2015: 14) y se acogen al criterio de periodización instituido por otras historiografías (en el que confluyen historias de corte institucionalista, económico-fiscal o cultural-intelectual), situando el apogeo del reformismo eclesiástico borbónico en una etapa cualitativamente diferenciada como "periodo clásico" de las reformas, coincidente con los reinados de Carlos III (1759-1788) y Carlos IV (1788-1808).

No obstante, hay investigaciones y análisis que se apartaron de esta propuesta en algunos de sus planteamientos definitorios: levantaron la barrera cronológica carolina para incorporar las reformas eclesiásticas introducidas en los dos primeros reinados de la dinastía Borbón en España (Taylor, 1995; Moreno, 2003; Aguirre, 2012), relativizaron la originalidad y excepcionalidad del regalismo borbónico (De la Hera, 1992; Smidt, 2010; Calvo, 2015; Ayrolo, 2015 y 2017), matizaron la modernidad del reformismo (Rípodas, 1982; Peire, 2000; Hamnett, 2009; Taylor, 1995) y negaron la neutralidad de los obispos frente a las directivas regalistas al mostrarlos como hábiles estrategas políticos, condicionados por lealtades diversas, y como gestores de reformas en sus propias diócesis (Luque Alcaide, 2003; Enríquez, 2004 y 2006; Aguerre, 2007; Aguirre, 2012 y 2018; Twinam, 2013; Zaballa y Lanchas, 2014; Mazín, 2018; Benítez y Sánchez, 2018; Mazzoni, 2019).

Qué periodización para cuál reformismo

Quienes vincularon el reformismo eclesiástico con el talante borbónico de la Monarquía, atribuyéndolo al ascendente galicano de la casa dinástica que se entronizaba en España (García y Laboa, 1998: 16; Rodríguez, 1999: 360), observaron en la Guerra de Sucesión española la primera señal de cambio de signo "borbónico" en el gobierno eclesiástico. Esa primera señal se habría disparado exactamente cuando el reconocimiento del archiduque Carlos de Austria por parte de Clemente XI (1700-1721) colocó en la vereda opuesta al candidato Borbón. En 1709 Felipe V (1700-1746), tras la consulta a una junta magna, rompió las relaciones diplomáticas con Roma, dejó sin efecto la nunciatura en España e instruyó a las autoridades eclesiásticas sobre que los asuntos religiosos, entre los que se contaban los expolios de las sedes vacantes, quedaban sujetos a la jurisdicción real (García y Laboa, 1998: 330; Moreno, 2003). Las relaciones con la sede apostólica, igualmente tensionadas, siguieron hasta la Paz de Utrecht (1713), cuando se reconoció a Felipe como rey legítimo.

En esta línea, la primera mitad del siglo XVIII estaría marcada por las negociaciones para obtener el patronato regio universal, esto es, la ampliación a todos los dominios de la Monarquía del patronato que ya ejercía —por derecho de conquista— en Granada, Filipinas e Indias (Sigüenza, 1997). La actividad diplomática de la Corona, enfocada en ajustar su posición en las relaciones con la curia romana, no habría provocado grandes cambios en las diócesis hispanoamericanas donde, si bien hubo algunas alteraciones, fueron atribuidas a la dinámica interna de cada obispado (gravitación de la población indígena, presencia del clero regular en las doctrinas, componente peninsular, criollo y mestizo, relación del obispo con su cabildo, los prelados de las órdenes y el virrey), o bien a la repercusión de los conflictos europeos, en especial por la ruptura de las comunicaciones con la Santa Sede (prolongación de las sedes vacantes por la denegación o demora en la expedición de bulas pontificias, suspensión de la resolución de dispensas matrimoniales, administración de las facultades sólitas).

Asimismo, se ha señalado la particular relación que las primeras cortes borbónicas establecieron con la Compañía de Jesús, sobre todo si se la confronta con las posturas extremas de la expulsión (1767) y contribución en la supresión de la orden (1773). Con la nueva dinastía, los jesuitas llegaron a ejercer como confesores reales, remplazando la tradición austracista de nombrar dominicos en este destacado oficio (Domínguez, 2006b: 575; Enríquez, 2006: 56). Se sabe que los confesores excedían ampliamente sus

funciones de dirección espiritual participando activamente en las decisiones políticas de los monarcas, aunque, como apuntó Enríquez, su intervención no se derive de la producción legislativa. La valoración que se ha hecho del confesor jesuita de Fernando VI (1746-1759), Francisco Rábago (1747-1755), puede equipararse a la de oficiales reales projesuitas de primer orden, como el secretario de estado José Carvajal y Lancaster (1746-1754) y Manuel Ventura y Figueroa,[13] identificados como las principales fuerzas de negociación detrás de los 13 años del Concordato de 1753 (Smidt, 2010: 32). Estos criterios también incidieron en las explicaciones sobre el parteaguas del jesuitismo y antijesuitismo de las cortes borbónicas, que permeó la política de designaciones episcopales (Domínguez, 2006a: 846; Artola, 2013: 81), y se ha demostrado el amplio radio de influencia de los confesores en las competencias relativas al patronato indiano (Enríquez, 2006: 72).

En contraste con la primera etapa, la segunda mitad del siglo habría tenido una mayor incidencia borbónica en la dinámica eclesiástica en general y en el gobierno de las diócesis hispanoamericanas en particular. La imposición unilateral del *regio exequatur* sobre los documentos pontificios y la política antijesuita explicitarían una actitud real renuente a la autoridad papal y a dejar proceder a agentes o grupos clericales en asuntos que se creyeran lesivos a la soberanía regia y al gobierno de la Monarquía.[14] Para la mayor parte de las historiadoras y los historiadores, éste es el contexto en el cual se diseñó el repertorio de reformas para remover los obstáculos eclesiásticos que impedían avanzar en el plan maestro de la prosperidad económica y la restructuración de la gobernanza del imperio. El rediseño administrativo y territorial aparejado con la creación de virreinatos, reales audiencias, el sistema de intendencias, el establecimiento de corregimientos y el fortalecimiento de políticas de fronteras trastocó las jurisdicciones fiscales, militares y políticas, afectando, por supuesto, las relaciones con los territorios diocesanos, las instituciones eclesiásticas y el clero. Las medidas habrían cobrado sistematicidad en una nueva política eclesiástica que, a partir de las décadas centrales del siglo XVIII, se toparon más frontalmente con el dominio que ejercían los obispos en la rectoría de la Iglesia diocesana en Indias. Tales medidas incluyeron el reacomodamiento de los territorios diocesanos a los políticos, de las jurisdicciones y haciendas eclesiásticas;

[13] Su carrera ascendente tuvo lugar durante el reinado de Carlos III. Como hombre de confianza del rey, recibió el título de patriarca de las Indias Occidentales y sucedió al conde de Aranda en la presidencia del Consejo de Castilla.

[14] El pase regio o *regio exequatur* fue instituido en 1762, retirado al año siguiente y recuperado en 1768 ya de forma permanente (Rodríguez, 1999: 362).

regulaciones sobre el privilegio, el fuero, la inmunidad, la restricción de la acción eclesial a los asuntos espirituales (dogma, doctrina, sacramentos y liturgia), la secularización de las doctrinas de indios, la reforma de las órdenes regulares y la convocatoria a concilios provinciales.

De acuerdo con la periodización más tradicional, en el reinado de Carlos III (1759-1788) se profundizaron los planteos regalistas y, al cobrar aliento pragmático, repercutieron en las diócesis indianas y dejaron a los eclesiásticos "subordinados a las autoridades civiles" y "reducidos a simples funcionarios del aparato estatal" (Acosta, 2000: 350). Suele haber una correlación entre esta periodización y la insistencia sobre que "en el esfuerzo por privilegiar la autoridad de mando del rey, los reformadores al servicio de la dinastía Borbón acometieron la tarea de potenciar el poder civil sobre el eclesiástico" (Connaughton, 2010: 382).

Por otra parte, en los planes de los monarcas borbónicos "la presión fiscal que éstos podían ejercer o las reformas económicas que quisieran emprender chocaban contra la tasa de renta detraída por el clero y con la propiedad en mano muerta" (Rey Castelao, 2010). Aunque el clero presentara caracteres retardatarios para algunas políticas reformistas, el mayor impedimento se identificó en el clero regular, contra el cual se dirigieron las medidas más agresivas. Barral (2015: 181-182) distinguió la secularización de las doctrinas de la primera mitad del XVIII de la reforma de las órdenes regulares de la segunda, cuando se habría expresado de modo más contundente "el ideal de centralización y uniformidad", en especial en el afán de "fiscalización y organización de las rentas (que caracterizaban como arbitrarias y desordenadas)".

Surgen así interpretaciones ambivalentes sobre los operadores del proyecto "modernizador" de la Monarquía que, al mismo tiempo que visualizaban al clero y a la organización eclesiástica como uno de los escollos para concretarlo, interpelaban a los obispos, figuras claves de la jerárquica organización diocesana, para llevarlo a cabo.

Durante mucho tiempo, los argumentos que organizaron esta periodización dominante suscribieron la idea de un reformismo eclesiástico —programático— impulsado desde la Corona e incapaz de subsistir con la misma vitalidad después de la muerte del rey que lo puso en marcha.

Además de concebir de este modo al reformismo eclesiástico borbónico, Antonio Acosta (2000: 352) lo calificó de "original" e incluso vio en él algunos aspectos "progresistas", aunque después de la muerte de Carlos III se modificaran o cayeran en el olvido algunas de sus premisas. En este esquema, los obispos reformistas quedaban reducidos a simples ejecutores

de un programa preconcebido de manera integral pero prácticamente acotado en el tiempo.

Sin embargo, hubo investigaciones que, sin alterar completamente los fundamentos de esta periodización, verificaron acciones reformistas antes de la etapa carolina. El relevamiento de algunas medidas diseminadas durante las primeras décadas de gobierno borbónico descubre los objetivos de disminuir los salarios reales de los sacerdotes y controlar los asuntos parroquiales. Para el área novohispana, las cédulas reales expresaron esa preocupación mediante el mandato a cubrir las sedes vacantes en las parroquias (1709), el permiso al virrey para reducir el número de cuotas pagadas a los párrocos con el tesoro real y para que los sacerdotes no exigieran cuotas más altas que las permitidas por el calendario publicado (1718), la apelación a los obispos para no cejar en el castigo a los curas concubinarios (1727), la reafirmación de los derechos de la Corona respecto del diezmo (1737) y el reforzamiento del rol de las autoridades reales como protectoras de los indios (1739). Si estas determinaciones pueden ser comprendidas en función de una implícita reducción del papel del clero, las que se dieron entre 1748 y 1750 (autorizando a los gobernadores de distrito a proceder en casos de embriaguez, decretando la secularización de las doctrinas a cargo de las órdenes religiosas, ordenando deponer a los sacerdotes que no conocieran la lengua de sus parroquianos e interviniendo en las cofradías a través de la promoción de propiedades en los tesoros comunitarios) son presentadas como pruebas de una suerte de afrenta a la conducción eclesiástica respecto a la moralidad pública, la política diocesana, los métodos de doctrina y la religiosidad gestionada por las feligresías (Taylor, 1995: 94-95). Taylor interpretó estas iniciativas como una anticipada ampliación de la jurisdicción real a expensas de los párrocos, previa al ascenso de Carlos III (1759). Si bien su análisis arroja luz sobre la nueva tónica de la política monárquica respecto al rol que se le asignaba a los curas como agentes espirituales de la Corona en las comunidades locales, el papel de los mitrados en esta primera etapa aparece desdibujado. El autor sostiene que la cooperación de los obispos con las políticas reformadoras cobró impulso en 1760 y 1770, cuando "accedieron a las restricciones de las prerrogativas administrativas y judiciales de los párrocos"; que "el momento cumbre del regalismo episcopal llegó con el Cuarto Concilio Provincial en 1771", y que "la fase reformista del regalismo episcopal declinó después de la salida de [el arzobispo Francisco Antonio de] Lorenzana en 1772" (1995: 98-100).

Con otros sesgos, que complementan el panorama ofrecido en el planteamiento expuesto y a la vez modifican los fundamentos de la periodización tradicional, se abordaron un conjunto de medidas bajo el reinado de

Felipe V en lo que concierne a extraer recursos fiscales de la Iglesia y al fortalecimiento del clero secular como grupo donde reclutar agentes para llevarlas a cabo. En cuanto al primer punto, la disposición más importante fue el restablecimiento del cobro del subsidio eclesiástico y, en relación con el segundo, las medidas apuntaron a la resolución del problema que significaba el poder tradicional de las órdenes por sus vínculos con el papado en un tiempo de prerrogativas regalistas en alza (Aguirre, 2012: 77; Moreno, 2003).

Transformaciones igualmente significativas antes del "periodo clásico" pueden observarse a partir de agencias episcopales y arzobispales que no acusan el dirigismo regio que se desprende al repasar sólo la actividad legislativa de la Corona. Moreno (2003) analizó el gobierno del arzobispo Antonio de Soloaga, máximo rector de la Iglesia peruana, que entre 1714 y 1722 promovió una intensa labor reformadora en todas las diócesis, en la catedral y especialmente en los monasterios femeninos. Con la mirada posada en obispos y arzobispos novohispanos, Aguirre indagó en los signos reformistas de las primeras décadas borbónicas como "una etapa de transición en la política eclesiástica de la corona, caracterizada por reforzar la autoridad de los obispos en detrimento del poder tradicional de las órdenes religiosas" (2012: 98).

En la más austral arquidiócesis de Charcas, titularizada por Agustín Rodríguez Delgado (1742-1746) y en condiciones de flagrante desigualdad en el nivel de desarrollo de instituciones religiosas básicas, se hallaba la diócesis sufragánea de Buenos Aires. Los esfuerzos reformistas del metropolitano difícilmente hubieran tenido réplicas uniformes en esta diócesis, al menos en lo que respecta a las órdenes religiosas del obispado porteño. Casi llegando a la mitad del siglo, el obispo José Antonio de Peralta (1741-1746) se encontraba patrocinando al clero regular para ocupar espacios aun intocados por instituciones como las que un Soloaga o un Lanciego se vieron compelidos a reformar. El prelado, fraile dominico y limeño, cuarto obispo de la etapa borbónica, instituyó cuatro establecimientos, tres a cargo de jesuitas y uno de religiosas dominicas (Bruno, 1969: 24-55; Fraschina, 2010). Las fundaciones jesuitas se distribuyeron en tres jurisdicciones distintas: una reducción de indios mocovíes en la frontera del Chaco santafesino (pueblo de San Javier); una residencia en Montevideo y un colegio en Buenos Aires, en el barrio alto de San Pedro. De Peralta también dio curso a la gestión para la fundación del monasterio de Santa Catalina de Siena (1745) iniciada en 1715, mientras el arzobispo Soloaga procedió contra toda una serie de irregularidades en los monasterios limeños donde "no hubo poco que corregir y enmendar de abusos y excesos contrarios al estatuto y

reglas que deben seguir" (Moreno, 2003: 230). Veinte años después, el obispo Peralta estaba en la etapa inaugural del primer monasterio de religiosas, una de las únicas dos instituciones de clausura que hubo en Buenos Aires durante el periodo colonial (Fraschina, 2010).

ORIGINALIDAD O EXCEPCIONALIDAD DEL REFORMISMO BORBÓNICO

El punto nodal del canon historiográfico para caracterizar a la política eclesiástica borbónica se encuentra en el sustrato doctrinal y jurídico regalista. En el gran mar del regalismo borbónico vierten los presupuestos de la mayor intervención regia en el ámbito eclesiástico y le imprimen rasgos distintivos a las reformas del siglo XVIII en esta materia. Para pulsar esa originalidad o excepcionalidad, procede su confrontación con experiencias previas y coetáneas en materia de reformas eclesiásticas, tanto en las medidas impulsadas por las autoridades reales como en las emprendidas por agentes eclesiásticos (seculares y regulares).

Aunque en el terreno historiográfico dieciochista se abordaron las reformas eclesiástica y religiosa como una de las manifestaciones de la política reformista borbónica, éstas no constituyen un atributo exclusivo de los proyectos borbónicos, ni aun en los siglos centrales de reinado de esta dinastía en el trono español, denominado el "periodo clásico" de las reformas, coincidente con Carlos III (1759-1788) y Carlos IV (1788-1808).

El cristianismo tiene una larga tradición reformista y, de hecho, las iglesias cristianas forjaron su institucionalidad al hilo de reformas "internas", en diversas coyunturas más o menos episcopalistas. Podrá objetarse que las del siglo XVIII español, a diferencia de otras, no se gestaron en el seno de la Iglesia, que se caracterizaron por el intervencionismo regio y la participación de intelectuales y oficiales reales cuyas adscripciones e intereses excedieron al ámbito clerical. Para mostrar que esta particularidad de las reformas eclesiásticas borbónicas tampoco desborda de originalidad, propongo un brevísimo repaso en la *longue durée* de experiencias reformistas, donde la acción de los obispos no estuvo desvinculada de los intereses de los reyes ni de las aristocracias laicas que, al contrario, tuvieron altos niveles de agencia.

La Iglesia medieval, significada como una de las instituciones más poderosas de su tiempo, antes y después de la reforma de Gregorio VII (1073-1085), tuvo a su grupo más eminente —el clero de alto rango— en una situación de debilidad relativa entre la política imperial, la de los reyes

y el amplio campo de acción sociopolítica de la aristocracia laica a través del patronato de las iglesias. Josep Morsel ha comprobado que "la presión de esta aristocracia pequeña y mediana sobre los obispados y cabildos catedrales y, de modo secundario, sobre algunos establecimientos regulares, constituy[ó] así un actor esencial de institucionalización del poder de la Iglesia (que se denomina tradicionalmente 'reforma gregoriana')". Este medievalista subrayaba a continuación la dificultad para marcar un parteaguas entre seglares y clericales, y luego entre regulares y seculares, puesto que sus estrategias convergían en una misma dirección: "la reproducción del poder de la aristocracia eclesiástica". Pero su interpretación no surge del objeto, sino de la perspectiva analítica. Donde otras historiografías observaron actuaciones aparentemente autónomas y sin coordinación del conjunto, Morsel propuso explicar de qué modo "los actores conforma[ba]n así el juego de la institución" (Morsel, 2008: 164).

La reforma gregoriana (siglos XI-XII) fue la más importante en muchos sentidos, en particular, porque sentó las bases para la organización territorial en diócesis (Mazel, 2015), pero ésta tampoco fue la condición del fortalecimiento de los obispos. La primacía petrina no estaba consolidada cuando ya asomaban "claros esfuerzos de reforma eclesiástica promovidos por obispos apoyados directamente por los reyes" (Nieto y Sanz, 2002: 89). El ejemplo ibérico que señalan ahí mismo estos autores es el de la curia regia de León donde, en 1017,

> junto con la reorganización social y política del reino, se trat[ó] la reforma eclesiástica, garantizándose los derechos y propiedades de la Iglesia, reafirmando la jurisdicción episcopal independiente sobre los abades, los monjes, las abadesas y religiosos y condenando severamente los sacrilegios.

Preocupaciones similares reaparecieron bajo distintos reinados, en sucesivos sínodos y concilios celebrados "para afrontar los nuevos problemas y aplicar soluciones nuevas y antiguas" que contaron con el apoyo de los monarcas (Nieto y Sanz, 2002: 89).

Por otra parte —aunque veremos que no de manera desvinculada— el crecimiento del clero regular, asentado en sólidas bases fundiarias (derechos sobre tierras), también fue objeto de reformas monacales que clamaban por volver a la observancia de la regla.[15] Este movimiento reformador tampoco dejó fuera a los obispos, ya que los monasterios —al igual que los

[15] Sobre la reforma cluniacense, la creación del papado y los análisis sobre las especificidades de estos procesos de institucionalización, remito a Iogna Prat (2016) y Nieto (2016).

cabildos catedrales— fueron centros de reclutamiento episcopal. En ambos casos, como observó Morsel, fueron instituciones próximas a los reyes y al mundo de la aristocracia laica que promovieron a obispos, aunque éstos, posteriormente, se desmarcaran netamente de aquéllos.

Así, no puede sustraerse la intervención de las autoridades seculares ni la interacción con miembros de las aristocracias laicas en favor de las reformas eclesiásticas; éstas aparecen articuladas en un proceso que se revela arduo y, espacial y temporalmente, dilatado, un tiempo largo en el que parecen reditarse tópicos y elencos reformistas.

En la historiografía moderna, las implicancias de las reformas eclesiásticas son ineludibles; marcaron fuertemente las trayectorias social, política, cultural y religiosa en una cristiandad que se revelaría asombrosamente ampliada en todos sus contornos reales y simbólicos. El cristianismo acompañó la expansión ultramarina europea y redefinió sus lógicas en función de las formidables dimensiones que adquirió la *ecumene*. Otra vez, monarcas, papas y personal eclesiástico, aunque discutiendo y redefiniendo frecuentemente los términos de la interacción, convergieron en las políticas de expansión de la fe en las tierras conquistadas. Entonces, los consensos sobre los planes por desarrollar frente al nuevo horizonte misional y evangelizador debieron buscarse en medio de las "turbulencias de la fe" (Cameron, 2006).

La reforma luterana provocó una resemantización del propio término *reforma* e incitó una nueva terminología en el siglo XVIII que, posteriormente, se trasladó a la historiografía y provocó "el problema de los nombres" (García y Palau, 2006). A partir de la moderna experiencia cismática, las prácticas y el estudio de la cristiandad fragmentada requirieron herramientas conceptuales para diferenciar a la luterana de las demás reformas protestantes, así como a las de signo romanista. Se acuñó entonces una nueva expresión: *contrarreforma*. Desde la universidad de Gotinga, en un libro publicado en 1776, Johann Stephan Putter significó con la palabra contrarreforma la voluntad de los católicos de retornar a la unidad confesional anterior al cisma protestante.

La historiografía decimonónica replicó esta concepción de la reforma católica y la difusión de su uso en el área germánica —de Leopold von Ranke a Max Weber— despuntó su caracterización de "reforma reaccionaria". En 1946 el historiador y teólogo Hubert Jedin contrapuso los conceptos de "contrarreforma" y de "reforma católica", proponiendo la sustitución del segundo por el primero. Jedin consideraba que, ya desde la baja Edad Media, había tenido lugar un proceso de renovación católica y que se debía insertar la contrarreforma en una "era de las reformas". No

sólo se trató de una impugnación ideológica de la categoría, sino de quitar centralidad a la reforma luterana dentro de las reformas protestantes y en relación con las reformas que habían comenzado mucho antes del cisma del siglo XVI.[16] Otras tendencias insistieron "en la extraordinaria significación renovadora que supusieron las reformas de Cisneros, las aportaciones espirituales de la Compañía de Jesús y las críticas reformadoras de la Curia eclesiástica romana" (García y Palau, 2006: 188).

Dentro del modelo romano[17] definido entre 1054 y 1123, algunos planteamientos reformistas medievales luego reforzados *–in capite et membris–* en el Concilio de Trento, a lo largo del tiempo han modelado "un tipo de cristianismo y de Iglesia cuyos rasgos fundamentales llegaron hasta el Concilio Vaticano II" (García de Cortázar, 2012: 219-220). Con algunos matices, las iniciativas reformistas reaparecieron en coyunturas precisas, en demandas más o menos generalizadas en la sociedad, con mayor o menor consenso clerical y con direcciones más o menos firmes. En todas ellas se desarrollaron controversias.[18] Pero los repertorios reiteraban propuestas en torno a las relaciones entre la Iglesia y el mundo, a la presencia de los ministros religiosos en sus territorios, al control de las costumbres y disciplina

[16] Los autores acusan la crisis del modelo binario del paradigma liberal: reforma protestante-reacción católica contrarreformista, a la luz de interpretaciones alternativas en la línea conservación-innovación protestante-renovación católica o en los términos de la dialéctica reforma-ruptura; remiten a Paolo Prodi y su distinción conceptual entre Reforma católica y Restauración católica; a Romeo di Maio, que postula la existencia de una Pre-reforma anterior a la Reforma protestante, pero no de una Reforma católica, concepto que reserva para definir la reacción subsiguiente al protestantismo en el ámbito católico, extendiéndolo cronológicamente hasta la celebración del Concilio Vaticano II. Por otra parte, muestran cómo han sido procesadas estas reformas desde el concepto de confesionalización, "en tanto paradigma de aculturación para el mantenimiento del orden establecido, reforzando la identidad nacional y territorial a partir del disciplinamiento y homogeneización cultural de los súbditos" (García y Palau, 2006: 190). Wolfgang Reinhard, crítico de la interpretación romántica liberal que asocia la reforma protestante con lo burgués-progresivo y opuesto a una contrarreforma, definida por lo feudal-reaccionario, sostiene que la reforma protestante y la contrarreforma católica son dos caras del mismo proceso de confesionalización. *Cfr.* García y Palau (2006: 188-189).

[17] García de Cortázar distingue las propuestas reformistas estimuladas de las propuestas condenadas: las herejías que fueron críticas de las jerarquías e incluso algunas antisacerdotales (2012: 483-508).

[18] Sobre el desarrollo de controversias eucarísticas en la Reforma Gregoriana, Iogna-Prat (2016: 232); sobre las disputas entre espirituales y observantes en la reforma de la orden franciscana, García de Cortázar (2012: 490-491); sobre conciliaristas y defensores de la supremacía papal en el proceso de transformación del papado, Prodi (2011); sobre las polémicas regalistas y episcopalistas, Mestre Sanchis (2001: 554-555).

del clero, a la observancia de la regla en los conventos y monasterios, a los dispositivos misionales de conversión y evangelización, a la doctrina de los sacramentos como instrumentos de salvación y la difusión de formas de culto más austeras, a una piedad personal más interiorizada y una piedad colectiva bajo el estricto control de las autoridades seculares y eclesiásticas, a la fundación de universidades, seminarios, colegios o a la reformas de sus planes de estudios.

Con todo, la resolución al problema de instaurar un orden en la fragmentación de la cristiandad excedió al dominio particular de la Iglesia y del clero, y permeó todas las esferas políticas y ámbitos de acción social en un proceso conceptualizado en términos de disciplinamiento y confesionalización.[19] Se sostiene que la Paz de Westfalia (1648) habría marcado el fin de ese proceso. El brote borbónico en el trono español, ya liberado de las herencias antiguorregimentales del confesionalismo y, desde entonces, bajo el signo de un racionalismo individualista, se habría desarrollado en un marco de secularización y modernización (Rodríguez, 1999), conduciendo un proceso que algunos calificaron como laicizante y anticlerical (García y Laboa, 1998: 5-9 y 18). Sin embargo, todos estos temas siguen siendo objeto de debate (Arcuri, 2019).

En la línea del continuismo, aunque con otras modulaciones, De la Hera ha dado cuenta de los precedentes y desarrollos en materia teórico-jurídica de las relaciones de la Corona y la Iglesia hispanoamericana, analizando apelaciones y combinatorias entre patronato, vicariato y regalismo, bajo el reinado de los Reyes Católicos y los Austrias. Para este especialista en derecho canónico, el regalismo borbónico, antes que un aumento efectivo de las intromisiones reales en la disciplina eclesiástica, expresaría un cambio en cuanto a los fundamentos de tales intromisiones. El vicariato, si bien guarda mayor semejanza con las regalías en cuanto a

[19] El concepto del disciplinamiento social fue aportado por Gerhard Oestreich (1969) a fin de explicar los mecanismos para dirimir los conflictos confesionales de los siglos XVI y XVII: burocracia, disciplina militar, prescripciones para la vida cotidiana, emanadas del Estado y de la Iglesia, civilidad cortesana, reglamentación de la vida económica y educación para el trabajo, lo que produjo un predominio de lo estatal sobre lo religioso. En cambio, el paradigma de la confesionalización fue desarrollado por Wolfgang Reinhard y Heinz Schilling (1970-1980) para dar cuenta de la transformación de la vida pública y privada en conexión con la formación de los grupos confesionales surgidos en el siglo XVI y la construcción del Estado moderno; afirmando el papel trascendental del factor religioso en el disciplinamiento social y del clero y las instituciones eclesiásticas en una etapa caracterizada por la insuficiencia de las estructuras administrativas y territoriales de los reinos. Sobre los debates suscitados y las críticas más recientes, véase: García y Palau (2000); Lotz-Heumann (2001) y Arcuri (2019).

la amplitud de materias contenidas, comparte el sustento jurídico con el patronato regio en tanto concesiones pontificias a los príncipes; en cambio, "la regalía es un derecho nato de la Corona que la Santa Sede tiene el deber de respetar" (De la Hera, 1992: 409).

Para alcanzar sus propósitos reformistas, los monarcas Borbón incorporaron como fiscales a intelectuales que ofrecieron reinterpretaciones de estas doctrinas, lo que dio lugar a una variante particularmente intensificada del patronato (De la Hera, 1992). Las revisiones más recientes desde las historiografías americanas han retomado esta tesis sobre el regalismo borbónico coincidiendo en que esta orientación tampoco fue "nada excepcional en la época" (Calvo 2015: 14). En la etapa carolina las regalías,

> los derechos y prerrogativas de los reyes frente a otros poderes y en especial al Papa eran parte de una tendencia de largo plazo, bien representada en la evolución del derecho de Real Patronato, cuyos alcances se ampliaron, hasta casi universalizarse, con el concordato en 1753. Con este trasfondo, Carlos III y en parte su sucesor, expresaron mucho más acabadamente que sus antecesores la voluntad de subordinar política y económicamente las actividades del clero y, en particular, el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica (Calvo, 2015: 14).

Rodríguez (1999: 362-363) sostuvo que, si bien su reinado se caracterizó por una defensa a ultranza de la soberanía regia y afrontó una lucha concreta por emanciparse de las tutelas eclesiásticas, en comparación con otras reformas contemporáneas como las emprendidas por la emperatriz de Austria, María Teresa, y las de sus hijos José II o las de Pedro Leopoldo en el Ducado de Toscana, las reformas eclesiásticas de Carlos III fueron moderadas. Incluso fueron más cautas que las consumadas bajo su patrocinio cuando regía en Nápoles como Carlos VII. En cuanto a las medidas adoptadas, se entiende que

> las políticas de Felipe V, Fernando VI o Carlos III continúan con un sorprendente parecido las medidas de Felipe II e incluso de los Reyes Católicos, pero actúan sobre una realidad diferente (nacional e internacional) y sobre todo se oponen a un poder eclesiástico acostumbrado a ser tenido como el único capaz de regir los destinos de la Monarquía (Negredo, 2006: 399).

El tema, como se infiere, ofrece múltiples aristas y su análisis se adaptaría mejor al espacio de un libro que al de un capítulo, pero quedan aquí algunos apuntes que ensayaré confrontar con las agencias episcopales en el

territorio de las diócesis hispanoamericanas a partir de las contribuciones de estudios localizados.

Obispos borbónicos, obispos regalistas y obispos reformistas

En la introducción señalé una de las dimensiones que ha merecido el tratamiento del reformismo eclesiástico borbónico sintetizando el repertorio de las políticas borbónicas que involucraba a los obispos en la ejecución de los planes de reforma.

Los planteamientos que abren las periodizaciones alternativas y los enfoques relacionales en la historia de la Iglesia ofrecen otra dimensión del problema de las reformas eclesiásticas. En sus prácticas de gobierno diocesano los obispos debían conjugar las medidas de reforma impulsadas bajo la dinastía Borbón con las propias de su pastoral configuradas en la tradición reformista del cristianismo, denominadas corrientemente "reformas internas" de la Iglesia. Se impone en este punto comprender las reformas, ya no solamente desde el impulso legislativo de la Corona, sus propósitos, fundamentos, formulaciones o prescriptivas, sino desde las agencias y las relaciones requeridas por, y surgidas de, su efectiva puesta en marcha.

Rodolfo Aguirre abordó las condiciones globales y locales, desde el momento de la presentación del arzobispo José Lanciego Eguilaz (1712-1728) hasta las prácticas de su gobierno, inmerso entre los intereses de la Corona y los internos del clero local. Lanciego buscó, ante todo, establecer la primacía de la jurisdicción ordinaria por sobre la del clero regular. En este sentido, también apuntaló el ejercicio jurisdiccional con provisores y designó a jueces eclesiásticos que cumplieron un rol clave como fiscalizadores del arzobispado, en especial al frente de las cofradías y para recaudar el subsidio eclesiástico. Si bien esta exacción no constituía una novedad, el breve papal de 1721 y la cédula real de 1722 doblaban el monto exigido durante el reinado de Carlos II y era comunicado al arzobispo, con la sugerencia de agilizar el cobro mediante la designación de personal específico para la cobranza. Lanciego hizo efectivas estas indicaciones concediendo amplias facultades a los jueces eclesiásticos, que

> podían embargar las propiedades y rentas de aquellos individuos renuentes a pagar o defraudadores, hasta que cumplieran; tenían sólo dos meses para efectuar todo el proceso de recaudación y el dinero debían remitirlo al colector general Llabres, quien a su vez lo haría a la Caja Real (Aguirre, 2012: 81).

Las órdenes recibidas desde la Corona y la Santa Sede habían incitado el nuevo diseño de la recaudación del subsidio, pero fue su implementación por el obispo la que condujo a un reforzamiento en el ejercicio de las potestades judiciales eclesiásticas. En otras reformas, incluso contando con la colaboración del virrey Albuquerque, el arzobispo parecía encarnar un proyecto de inspiración tridentina. Así, administró cuidadosamente la concesión de licencias a los frailes a cargo de la cura de almas, procedió a la división de curatos y doctrinas, intentó convertir las misiones en doctrinas y garantizar la presencia de los curas en ellas. Se interesó por la creación de escuelas de castellano para los indios y controló rentas, ofrendas y todas aquellas actividades parroquiales y extraparroquiales que los doctrineros podrían realizar con ánimo de lucro.

La percepción de la novedad introducida durante la gestión reformista del arzobispado de México en las primeras décadas borbónicas se advierte en las reacciones del clero local. Como deduce el autor de referencia:

> Para todos sus miembros, los subsidios a Felipe V fueron un aviso claro de que la relación con la monarquía estaba cambiando, pues ya no se trataba de dar donativos voluntarios, sino de enfrentar una carga impositiva que se temía fuera permanente. No es que el clero no quisiera cooperar con la corona; siempre lo hacía de una u otra forma. Lo que le molestaba era la imposición, es decir, que no se le pidiera, sino que se le obligara, pues eso lo consideraba como una violación a su inmunidad tributaria (Aguirre, 2012: 83).

En este sentido, cobra importancia el modo en que los obispos mediatizaron las directivas reformistas del rey o las de sus vicepatronos, que debían ser ejecutadas a escala parroquial.

Estudios recientes sobre el gobierno y la reforma en el obispado de Oaxaca permiten recuperar esta otra dimensión en "el momento álgido de las reformas borbónicas en Indias" (Zaballa y Lanchas, 2014: 21). Entre otros aspectos, estas historiadoras dirigieron su atención al modo en que el obispo José Gregorio Alonso de Ortigosa (1775-1793) comunicaba a los párrocos las órdenes reales y todos aquellos mandatos promovidos por los secretarios de despacho,[20] el virrey o el regente de la Real Audiencia en periodos de sede vacante del virrey.

[20] El obispado de Ortigosa asiste al cambio en el esquema de secretarías de despacho. Al principio, actúa el secretario de Estado y del despacho universal para Indias; luego de su supresión (1790) y la posterior creación de las secretarías privativas para Indias, el secretario de Estado y del despacho universal de gracia y justicia; se desempeña en sendas secretarías Antonio Porlier.

Como surge de las investigaciones de Ana de Zabala y Ianire Lanchas, el obispo Ortigosa, al mismo tiempo que suscribía las reformas y daba curso a las indicaciones reales, reservaba para sí y para el provisor y vicario general de su obispado la autoridad de saltarse algunas normativas bajo el argumento de "obviar mayores daños, que no son previsibles a las ordenanzas y leyes generales" (Zaballa y Lanchas, 2014: 149). Las autoras también notaron que, en algunas cordilleras de la parroquia de Ayoquezco, el prelado adoptaba un carácter consultivo al transmitir las órdenes. Así, por ejemplo, ante la solicitud real de elevar un informe sobre la actividad de las cofradías y hermandades de cada curato, el prelado instruyó a los curas sobre el método para redactarlo, al tiempo que se mostraba interesado en conocer la opinión de cada uno acerca de la necesidad, utilidad o conveniencia de que subsistieran todas o cada una de aquéllas. Ortigosa indagaba en el parecer de los curas como modo de anticiparse a los inconvenientes que pudiesen acarrear la supresión o permanencia de las cofradías. Como señalan las autoras, la actitud conciliadora no fue óbice para que, al mismo tiempo, el obispo ejerciera cierta defensa de la jurisdicción eclesiástica u opusiera activa resistencia a la exigencia del pago de alcabalas por bienes de cofradía (Zaballa y Lanchas, 2014: 74-75 y 77-78).

En el gobierno y reforma de su diócesis, Ortigosa estableció un diálogo con sus vicarios, los párrocos y los feligreses, pero también con su patrono y, más rutinariamente, con sus vicepatronos. Al parecer, el virrey Antonio María de Bucareli y Ursúa (1771-1779) había intercedido ante Carlos III para la elección del mitrado y, durante el tiempo que coincidieron en sus respectivos cargos, se labró una amistad expresada en un intercambio de informaciones y apreciaciones políticas del momento. Aunque, "bastantes de las peticiones del rey o virrey eran también de interés para el obispo" (Zaballa y Lanchas, 2014: 46), en aquel ambiente regalista las iniciativas borbónicas orientadas al control de los bienes y jurisdicción eclesiástica colocaban a Ortigosa y a Bucareli en una situación de compromiso. "Ortigosa lo consultaba sobre las decisiones reales al frente del obispado, tratando de alcanzar la mediación del virrey entre él y el rey", pero Bucareli no obtenía siempre, ni fácilmente, las provisiones reales,[21] lo que ha llevado a interpretar que "si Ortigosa y otros obispos querían seguir trabajando por la gente del lugar, debería ser con los medios que ellos mismos fueran capaces de obtener" (Zaballa y Lanchas, 2014: 28-31). El mitrado sucedió en la diócesis

[21] Acerca de la intervención de Bucareli, a solicitud de Ortigosa, respecto de la implementación de la real cédula de 1767 sobre los dos novenos reales, durante su labor de saneamiento de las finanzas, véase Benítez y Sánchez (2018: 104).

a un obispo canario, Cánones por la Universidad de Sevilla, presentado por Carlos III. Miguel Anselmo Álvarez de Abreu y Valdez (1765-1774) titularizó la diócesis en tiempos del visitador José de Gálvez, durante la ejecución del decreto de expulsión jesuita y había adelantado algunas reformas en las doctrinas. Sin embargo, no parece que haya superado el nuevo fleje de fidelización con el proyecto borbónico que se impuso con la política antijesuita.[22] Es que Álvarez Abreu, amén de ser un obispo borbónico y haber acompañado las reformas, fue "gran amigo de los ignacianos" (Benítez y Sánchez, 2018: 50) y quizá esto agravó las críticas a su mala gestión, que desembocaron en "una investigación conjunta por orden de la Corona que demostró en 1775 la insuficiente preocupación del obispo oaxaqueño […] en el bajo nivel de disciplina y conducta moral de su clero" (Zaballa y Lanchas, 2014: 57). Así, el obispo Ortigosa heredaba una diócesis viciada y sobrexigida por el intervencionismo fiscal y el propósito de la Corona de retomar el control sobre los diezmos. Asumió que debía reformar aquello que, en otras direcciones, había reformado Álvarez Abreu y, en esas condiciones, se abocó a una profunda reforma de las costumbres, la disciplina del clero y las rentas eclesiásticas.

Una petición del virrey Bucareli de revisar la administración del noveno real fue la piedra de toque para auditar exhaustivamente las finanzas de su Iglesia, pero el denominado Edicto Sangriento (1780)[23] corrobora que el prelado ideó maximizar la imposición decimal a productos y productores que antes no tributaban en ese rubro, y que estaba decido a utilizar todos sus recursos para la reorganización hacendística de su Iglesia bajo un plan que, en parte, le era propio.[24]

Por otra parte, su gobierno al frente del obispado se encabalgó entre los reinados de Carlos III y Carlos IV y se vio afectado por la alternancia de virreyes, con quienes no alcanzó a fomentar la misma calidad de la relación sostenida con Bucareli durante los primeros años de su obispado.[25]

[22] Acerca de estos mecanismos de fidelización en torno a la cuestión jesuita, la referencia inmediata es un capítulo del exhaustivo estudio sobre los obispos en las diócesis peninsulares realizado por Andoni Artola Renedo (2013: 81-99).

[23] Edicto mediante el cual el obispo Ortigosa apercibía bajo pena de excomunión a los productores de grana cochinilla que no declararan bajo juramento el monto de su producción y pagaran forzosamente 10 por ciento de sus cosechas.

[24] Destaca en este sentido su política de maximización de los recursos decimales exigiendo el diezmo de la grana cochinilla. He seguido en este tema a Benítez y Sánchez (2018: 101-109).

[25] A Bucareli lo sucedieron Martín de Mayorga y Ferrer (1779-1783), Matías de Gálvez y Gallardo (1783-1784), Bernardo de Gálvez (1785-1786), Alonso Núñez de Haro y Peralta,

Las relaciones entre obispos y virreyes o gobernadores fueron corrientemente conflictivas, y el hecho de compartir esferas de actividad en las mismas comunidades provocaba tensiones jurisdiccionales a veces exacerbadas por el uso recursivo que los oficiales reales o eclesiásticos hacían del regalismo. Ortigosa entabló una relación multifacética con los vicepatronos, a veces nutrida por vínculos de amistad y colaboración, no exenta de desacuerdos, y otras veces en franca confrontación. En algunas oportunidades, como lo muestra la representación que hizo al rey en 1784, acudió al soberano "en contra de la opinión del virrey" (Zaballa y Lanchas, 2014: 57).

Una característica ineludible de la diócesis que le tocó gobernar a Ortigosa[26] era la de su feligresía con una diversidad lingüística de al menos 18 lenguas indígenas en uso, consideradas, como se sabe, uno de los principales obstáculos para el arraigo de la doctrina cristiana. De allí que, hacia 1783, el obispo recordase a los curas

> las disposiciones de los virreyes marqués de Croix en 1779 y Martín de Mayorga en 1782, donde se les instaba a aplicar las leyes relativas a las escuelas de castellano, como parte del proyecto de mayor envergadura que los borbones impulsaron con mayor ahínco para convertir al español en la única lengua (Yannakakis, 2012: 270).

Esta comunicación, que guardaba las formas respetuosas hacia el regalismo, abrigaba, sin embargo, un "conflicto entre alcaldes mayores y curas sobre la potestad de éstos últimos para elegir a los maestros para los colegios de indios" (Zaballa y Lanchas, 2014: 31), que el obispo buscó atemperar en dos direcciones. Por un lado, exhortó a los curas para que procurasen la armonía con los alcaldes mayores y que, en caso de enfrentamientos, acudiesen a él para zanjar las disputas. Por otro, propuso al rey una división de competencias: "que los alcaldes se encargaran de compeler a los indios para que enviaran a sus hijos a las escuelas de castellano, y que dejaran a los curas, bajo la supervisión del obispo, la elección de maestros" (Zaballa y Lanchas, 2014: 75).

---

por tres meses arzobispo y virrey (8 de mayo de 1787 hasta el 16 de agosto de 1787); Manuel Antonio Flórez Maldonado Martínez de Angulo y Bodquín (1787-1789), y Juan Vicente de Güemes Pacheco de Padilla y Horcasitas, virrey y presidente de la Junta Superior de Real Hacienda de Nueva España (1789-1794).

[26] Los trabajos aquí citados incluyen en el análisis las condiciones geopolíticas y económico-sociales que configuraron la diócesis durante la gestión del obispo Alonso de Ortigosa; omito su explicitación por razones de espacio.

Se ha caracterizado a José Alonso de Ortigosa como obispo borbónico, reformista, moderadamente respetuoso de las regalías y, en una reciente compilación, se ha indagado estas identificaciones desde su perfil ilustrado, ya sea por su formación[27] o por algunas ideas que pueden ser reconocidas en algunos de los enunciados característicos de Las Luces. El balance interpretativo coincide con los trabajos que he venido citando, pero es atendible el señalamiento de Benítez y Sánchez sobre este obispo, que

> cooperó con la Corona impulsando las medidas necesarias para sanear las finanzas de la Iglesia, formar y disciplinar a los clérigos y corregir las costumbres de los fieles. Sin embargo, el obispo también se mostró renuente a aplicar de manera profunda aquellas reformas que afectaban directamente los intereses de la Iglesia (Benítez y Sánchez, 2018: 100).

Esta actitud es notoria en el despliegue de estrategias de cara al recorte de las funciones judiciales. Por un lado, se mostró proclive a moderar las potestades judiciales del clero parroquial, otorgando títulos de jueces eclesiásticos cuando lo consideró necesario y revocando por perniciosas las facultades y jurisdicción pedáneas de curas propietarios interinos o coadjutores. Adoptó un criterio de racionalidad centralizadora en la administración de dichas potestades, cambiando jueces locales por vicarios provinciales con asignación de pueblos a cada vicaría. Por otro, redefinió las funciones de los vicarios foráneos y las de los jueces eclesiásticos, asignando potestades judiciales de foro interno o de la conciencia a los primeros y potestades de foro externo a los segundos. Y con ello parecía redefinir también unas y otras potestades, al establecer que la actuación de los curas en las informaciones matrimoniales era materia "puramente extrajudicial, instructivo y regulativo de la conciencia del párroco, como sucede en las preguntas previas a la confesión" (Zaballa y Lanchas, 2014: 63).

Es muy llamativo este punto en el que repararon las autoras, puesto que, como las dos caras de Jano, podría significar un resguardo a las potestades del clero, ocultando esa veta judicial antiguorregimental, o bien una metamorfosis administrativa de funciones parroquiales, antes adheridas a potestades judiciales. En atención a que también se ofrecen pruebas sobre la defensa que hizo el obispo de la jurisdicción de sus curas frente a la

[27] Estudió en el seminario de Logroño, donde se ordenó de primera tonsura en 1737. Obtuvo el grado de bachiller en leyes en la Universidad de Santa Catalina del Burgo de Osma en 1739 y el de licenciado en leyes en la Universidad de Valladolid en 1740, donde más tarde se desempeñó como profesor de latín, filosofía y derecho canónico.

justicia secular, me inclino por la primera, aunque el tema incita a seguir indagando en ese tópico transicional. Por último, el obispo pudo haber contemplado el ajuste jurisdiccional hacia el clero parroquial, pero no consintió la disminución de su jurisdicción eclesiástica ordinaria en casos de fuero mixto que comportaba una real cédula de 1788, extensiva a Indias, sobre reservar la potestad de indultar a la jurisdicción secular y limitar el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica a las "amonestaciones y penas espirituales". Ese rechazo se transmutó en una defensa aún más férrea cuando, en 1790, una real cédula estableció que todos los delitos considerados de fuero mixto serían privativos de la justicia real. En los últimos meses de su obispado Ortigosa, aun habiendo aceptado "muchos abusos regalistas", exhortó a los párrocos a una celosa defensa de la jurisdicción eclesiástica (Zaballa y Lanchas, 2014: 76).

Reflexiones finales

Aquí el punto en el que debo volver a esa imagen difusa que, tanto los léxicos como las historiografías, han ofrecido del obispo como reformador. Ingresan en este terreno las condiciones y las acciones de los obispos que ameritaron la calidad de reformistas durante el reinado de los Borbones. En principio, y vinculada con la dimensión de "funcionarios de la Corona", se menciona su formación y ordenación (regular o secular), su procedencia geográfica y social (peninsulares y criollos) y su carrera eclesiástica. Sucede a estas condiciones principales, su perfil cultural "ilustrado": las lecturas y la afición a los libros, las dotes oratorias, la erudición en sus escritos, el interés por la disciplina y educación del clero y de sus feligresías, en particular por la de "los indios", la atención en el arreglo de los templos, la regulación de los rituales y ceremoniales. De los obispos reformistas también se ha destacado la racionalidad administrativa en el ordenamiento territorial, en el saneamiento de las rentas propias y las cuentas de las cofradías, el encargo de inventarios y padrones de los curatos, el buen funcionamiento de las parroquias y la exigencia de orden y prolijidad en sus registros.

Este compilado nos debe alertar, al menos, en cuatro cuestiones. La primera, que muchas de las características que delinearon ese perfil de los obispos reformistas eran parte de los requisitos más tradicionales en el reclutamiento de los prelados diocesanos; la segunda, que la mayor parte de las prácticas reputadas como reformistas eran anexas al ministerio o la dignidad episcopal y estaban presentes en el horizonte pastoral anterior al

siglo XVIII; la tercera, que en historia de la Iglesia los términos "reforma" y "borbónica" no son nociones necesariamente ligadas ni intercambiables, y la cuarta —no menos importante—, que obispos borbónicos y reformistas pudieron ampararse en las ventajas proporcionadas por el regalismo, siempre y cuando éste no se manifestara contra sus potestades jurisdiccionales y otras facultades o "costumbres" defendidas como prerrogativas episcopalistas.

El argumento más deslizado de los obispos reformistas, así en la centuria borbónica como en las precedentes, se expresó en la remanida declaración sobre "lo muy necesitada[s] de reforma" que estaban sus iglesias al momento de asumir sus mitras. Detrás de esta aserción hubo también diagnósticos enunciados en un vocabulario común e, incluso, obispos reformistas que sucedieron a otros obispos que, con el mismo lema reformador, habían gobernado en la misma diócesis. Por último, encaramadas a las pastorales reformistas fueron articulándose las directivas emergentes del patronato regio, cuando no, procesándose algunas de las medidas emanadas desde otras sedes del poder político en algunos proyectos episcopales que, sacando provecho del ambiente regalista, acabaron procesando planes que nos hemos figurado como reformismo eclesiástico borbónico. Claro que, en este sentido, la efervescencia reformista de la etapa carolina habilitaba mayores oportunidades. No obstante, los obispos estuvieron más condicionados por las diversas y muy desiguales condiciones de las diócesis y la variabilidad de las configuraciones relacionales en coyunturas específicas, que por el corte epocal del reformismo borbónico según lo ha establecido la historiografía.

De todos modos, valiéndose operativamente de esta clásica periodización para organizar la pesquisa o como estrategia expositiva, las investigaciones sobre los obispos reformistas y las reformas en las diócesis hispanoamericanas la han trascendido. Eso es posible cada vez que dichas reformas no fueron comprendidas como un efecto rebote de la situación europea, ni como un plan regalista orquestado desde Madrid, sino como manifestaciones de otra índole. Una de las contribuciones más significativas es la de inscribir a los obispos en la dinámica atlántica de la Monarquía y en unas formas de gobierno que, antes que estar alcanzando los estándares de modernidad administrativa corrientemente asociados a "lo borbónico", seguían dependiendo de una red de agentes, entre ellos los eclesiásticos, cuyas acciones tenían márgenes de autonomía y cobraban expresiones situadas en las diócesis.

Ilustré estas reflexiones con algunos casos. La selección es arbitraria y comparte con el objeto su condición de *rizoma*, puesto que los anclajes ana-

líticos revisados no recorren el reformismo católico de principio a fin, ni sería procedente que lo hicieran. La bibliografía consultada anuda problemas de amplio espectro social en torno a las gestiones episcopales reformistas en Hispanoamérica. Los ejemplos pueden ser otros, muchos, y el ejercicio comparativo mucho más incisivo. En este texto quedan fuera muchas de las contribuciones de la historia de la Iglesia y todas sus articulaciones disciplinares e historiográficas. Sin duda, las contribuciones que ofrece este libro ampliarán el rango de aportes por incorporar en nuevas revisiones y propiciarán nuevas miradas, más inclusivas, de los obispos como reformadores, en los abordajes sobre las reformas eclesiásticas, las reformas borbónicas o el reformismo borbónico, que han fungido como efectivo motor, si no para la prosperidad del imperio, al menos para otras líneas de fuga, las de la práctica historiográfica, inclusive.

Referencias

Acosta Rodríguez, Antonio (2000), "La reforma eclesiástica y misional (siglo XVIII)", en Enrique Tandeter y Jorge Hidalgo Lehuedé (dirs.), *Historia general de América Latina*, 9 vols., París/Madrid, UNESCO/Trotta, vol. 4, pp. 349- 374.

Aguerre Core, Fernando (2007), *Una caída anunciada. El obispo Torre y los jesuitas del Río de la Plata (1757-1773)*, Montevideo, Linardi y Risso.

Aguirre Salvador, Rodolfo (2018), "Un poder eclesiástico criollo: los miembros de la curia arzobispal de México (1682-1747)", en Benedetta Albani, Otto Danwerth y Thomas Duve (eds.), *Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI-XIX*, Fráncfort del Meno, Max Planck Institute for European Legal History, pp. 89-119.

Aguirre Salvador, Rodolfo (2012), "José Lanciego, arzobispo de México, y el clero regular durante la transición eclesiástica del reinado de Felipe V, 1712-1728", *Fronteras de la Historia*, vol. 17, núm. 2, pp. 75-101.

Andrien, Kenneth J. (2012), "The bourbon reforms", *Oxford bibliographies*, s. n. p., <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766581/obo-9780199766581-0043.xml>, consultado el 29 de agosto, 2019.

Andújar Castillo, Francisco (2016), "El reformismo militar de Carlos III: mito y realidad", *Cuadernos de Historia Moderna*, vol. 41, núm. 2, pp. 337-354.

Arcuri, Andrea (2019), "Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la Historia Moderna", *Hispania Sacra*, vol. LXXI, núm. 143, pp. 113-129.

Artola Renedo, Andoni (2013), *De Madrid a Roma. La fidelidad del episcopado en España (1760-1833)*, Gijón, Trea.

Ayrolo, Valentina (2017), *El abrazo reformador. Las reformas eclesiásticas en tiempos de construcción estatal, Córdoba y Cuyo en el concierto iberoamericano (1813-1840)*, Rosario, Prohistoria.

Ayrolo, Valentina (2015), "El lugar de los regulares. Reformas, restauración y nuevo orden en el mundo iberoamericano: Argentina y Brasil en clave comparada", *Revista de História Comparada*, vol. 9, núm. 1, s. n. p., <www.hcomparada.historia.ufrj.br/revistahc/revistahc.htm>, consultado el 29 de agosto, 2019.

Barral, María Elena (2015), "Estructuras eclesiásticas, poblamiento e institucionalización en la diócesis de Buenos Aires durante el período colonial", en Marco Antonio Silveira y María Elena Barral (eds.), *Historia, poder e instituciones. Diálogos entre Brasil y Argentina*, Rosario, Prohistoria, pp. 165-190.

Barral, María Elena (2013), "La Iglesia católica en Iberoamérica: las instituciones locales en una época de cambios (siglo XVIII)", *Revista de História de São Paulo*, núm. 169, pp. 145-180.

Barrio Gozalo, Maximiliano (2004), *El Real Patronato y los obispos españoles del Antiguo Régimen (1556-1834)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Baubérot, Jean (2004), "Sécularisation y laïcisation. Une trame décisive", en Benoît Pellistrandi (ed.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez.

Benítez Palacios, Claudia y Hugo Sánchez García (2018), "El obispo José Gregorio Alonso de Ortigosa ante las reformas borbónicas en Oaxaca (1775-1791)", en Marta Eugenia Vargas Ugarte (coord.) (2018), *Ilustración católica, ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, México, UNAM, pp. 93-131.

Berardi, Carlos Sebastián (1791) [1769], *Instituciones de derecho eclesiástico, segunda parte,* Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra.

Bertrand, Michel (2011), *Grandeza y miseria del oficio. Los oficiales de la Real Hacienda de la Nueva España, siglos XVII y XVIII*, México, FCE.

Bruno, Cayetano (1969), *Historia de la Iglesia en la Argentina*, 12 vols., Buenos Aires, Don Bosco, vol. 5 (1740-1778).

Calvo, Nancy (2015), "El poder de las reformas o las reformas en clave de poderes. El sinuoso recorrido de las jurisdicciones civiles y eclesiás-

ticas. España e Hispanoamérica, 1760-1830", *Itinerantes,* núm. 5, pp. 13-38.

Cameron, Euan (2006), "Las turbulencias de la fe", en *idem* (ed.), *Historia de Europa Oxford. El siglo XVI*, Barcelona, Crítica, pp. 166-196.

Cervantes, Francisco Javier, Lucrecia Enríquez y Rodolfo Aguirre (coords.) (2011), *Tradición y reforma en la Iglesia hispanoamericana, 1750-1840*, Puebla, BUAP/UNAM.

Connaughton, Brian (2010), "De la monarquía a la nación en la América española: las disonancias de la fe", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM, pp. 381-412.

De la Hera, Alberto (1992), *Iglesia y Corona en la América Española*, MAPFRE, Madrid.

Dedieu, Jean Pierre (2000), "La Nueva Planta en su contexto. Las reformas del aparato del Estado en el reinado de Felipe V", *Manuscrits*, núm. 18, pp. 113-139.

Deleuze, Giles y Félix Guattari (2002), *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos.

Di Stefano, Roberto (2004), *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana, de Esteban de Terreros y Pando (1788), 4 ts., Madrid, Viuda de Ibarra, <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.3.0.0.0.>, consultado el 2 de julio, 2019.

Diccionario de la lengua castellana en el que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza, calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua (1737), 6 ts., Madrid, Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro, <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.1.0.0.0.>, consultado el 2 de julio, 2019.

Domínguez Ortiz, Antonio (2006a), "Cristianismo e Ilustración en los inicios de una nueva era", en Antonio Luis Cortés Peña (coord.), *Historia del cristianismo, III. El mundo moderno. Estructuras y procesos. Religión,* Granada, Trotta, pp. 831-874.

Domínguez Ortiz, Antonio (2006b), "Las iglesias y las luchas doctrinales en el siglo XVII", en Antonio Luis Cortés Peña (coord.), *Historia del cristianismo, III. El mundo moderno. Estructuras y procesos. Religión,* Granada, Trotta, pp. 551-589.

Dubet, Anne (2017), "El cambio de gobierno de la Hacienda española en la primera mitad del siglo XVIII", en Michel Bertrand, Francisco Andújar Castillo y Thomas Glesener (eds.), *Gobernar y reformar la monarquía. Los agentes políticos y administrativos en España y América. Siglos XVI-XIX*, Valencia, Albatros, pp. 217-232.
Enríquez, Lucrecia (2017), "Reformar para uniformar. La implantación del régimen de intendencias en Chile", en Michel Bertrand, Francisco Andújar Castillo y Thomas Glesener (eds.), *Gobernar y reformar la monarquía. Los agentes políticos y administrativos en España y América. Siglos XVI-XIX,* Valencia, Albatros, pp. 287-303.
Enríquez, Lucrecia (2006), *De colonial a nacional: la carrera eclesiástica del clero secular chileno entre 1650 y 1810*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
Enríquez, Lucrecia (2004), "Carrera eclesiástica, Real Patronato y redes de poder en las consultas de la Cámara de Indias del clero secular chileno en el siglo XVIII", en Rodolfo Aguirre (coord.), *Carrera, linaje y patronazgo. Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú. Siglos XVI y XVIII*, México, UNAM/Plaza y Valdés, pp. 121-147.
Font Quer, Pío (1982), *Diccionario de Botánica*, Barcelona, Labor.
Fraschina, Alicia (2010), *Mujeres consagras en el Buenos Aires colonial*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
García Ayluardo, Clara (2010), "Re-formar la Iglesia novohispana", en *idem* (coord.) *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, CIDE/FCE/Conaculta/INEHRM/Fundación Cultural de la Ciudad de México, pp. 225-287.
García Cárcel, Ricardo y Josep Palau I Orta (2006), "Reforma y Contrarreforma católicas", en Antonio Luis Cortés Peña (coord.), *Historia del cristianismo, III. El mundo moderno. Estructuras y procesos. Religión,* Granada, Trotta, pp. 187-226.
García de Cortázar, José Ángel (2012), *Historia religiosa del Occidente medieval (años 313-1464),* Madrid, Akal.
García Villoslada, Ricardo y Juan María Laboa (1998), *Historia de la iglesia católica*, 5 ts., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, t. 4.
Garzoni, Tomaso (2004), *Plaza universal de todas las ciencias y artes, parte traducida de Toscano, y parte compuesta por el Doctor Cristóbal Suárez de Figueroa,* ed. de Enrique Suárez Figaredo, <http://users.ipfw.edu/jehle/CERVANTE/othertxts/Suarez_Figaredo_PlazaUniversal.pdf>, consultado el 5 de julio, 2019.
Glesener, Thomas (2017), "El ministro de Guerra a finales del reinado de Felipe V. Entre reforma del ejército y defensa del estamento militar", en Michel Bertrand, Francisco Andújar Castillo y Thomas Glesener

(eds.), *Gobernar y reformar la monarquía. Los agentes políticos y administrativos en España y América. Siglos* XVI-XIX, Valencia, Albatros, pp. 233-253.

Hamnett, Brian (2009), "Antonio de Bergosa y Jordán (1748-1819), obispo de México: ¿ilustrado?, ¿reaccionario?, ¿contemporizador y oportunista?", *Historia Mexicana*, núm. 233, pp. 117-136.

Iogna Prat, Dominique (2016), *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, Buenos Aires, Miño y Dávila.

Kuethe, Allan (2007), "La política colonial de Felipe V y el proyecto de 1720", en Fernando Navarro Antolín (coord.), *Orbis incongnitus: avisos y legajos del Nuevo Mundo*, Huelva, Universidad de Huelva, pp. 233-242.

Latasa, Pilar (2003) (coord.), *Reformismo y sociedad en la América borbónica*, Pamplona, Universidad de Navarra.

Lotz-Heumann, Ute (2001), "The concept of 'Confessionalization': a historiographical paradigm in dispute", *Memoria y Civilización*, núm. 4, pp. 93-114.

Luque Alcaide, Elisa (2003), "El regalismo conciliar en América y sus protagonistas", en Pilar Latasa (coord.), *Reformismo y sociedad en la América borbónica*, Universidad de Navarra, pp. 43-71.

Martínez, Ignacio (2015), "Opciones reformistas para las iglesias iberoamericanas entre la ilustración y las independencias", *Itinerantes*, núm. 5, pp. 7-12.

Mazel, Florian (coord.) (2015), *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (Ve-XIIIe siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

Mazín, Oscar (2018), "Entre dos majestades. Orden social y reformas en la Nueva España borbónica. Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, obispo de la provincia y diócesis de Michoacán (1758-1772)", en Marta Eugenia Vargas Ugarte (coord.) (2018), *Ilustración católica, ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, 2 ts., México, UNAM, t. 1, pp. 417-452.

Mazzoni, María Laura (2019), *Mandato divino, poder terrenal. Administración y gobierno de la diócesis de Córdoba del Tucumán (1778-1836)*, Rosario, Prohistoria.

Mestre Sanchis, Antonio (2001), "Nueva dinastía e Iglesia Nacional", en Pablo Fernández Albaladejo (coord.), *Los Borbones. Dinastía y memoria de nación en la España del siglo* XVIII, Madrid, Marcial Pons, pp. 549-568.

Moreno Cebrián, Alfredo (2003), "El regalismo borbónico frente al poder vaticano: acerca del estado de la Iglesia en el Perú durante el primer tercio del siglo XVIII", *Revista de Indias*, vol. 63, núm. 227, pp. 223-274.

Morsel, Josep (2008), *La aristocracia medieval. El dominio social en occidente (siglos v-xv)*, Valencia, Universitat de Valencia.

Negredo del Cerro, Fernando (2006), "Evolución de las relaciones Iglesia-Estado", en Antonio Luis Cortés Peña (coord.) *Historia del cristianismo, III. El mundo moderno. Estructuras y procesos. Religión,* Granada, Trotta, 2006, pp. 367-413.

Nieto Soria, José M. (2016), "Renovación y fortalecimiento de la Iglesia", en *idem* (coord.), *Europa en la Edad Media*, Madrid, Akal, pp. 321-357.

Nieto Soria, José M. e Iluminado Sanz Sancho (2002), *La época medieval, Iglesia y cultura*, Madrid, Istmo.

Peire, Jaime (2000), *El taller de los espejos. Iglesia e imaginario, 1767-1815*, Buenos Aires, Claridad.

Perdices Blas, Luis y José Luis Ramos Gorostiza (2016), "Rediscovering America: political economy of spanish colonies according to the explorers Juan Ulloa, Malaspina and Humboldt", *Revista de Historia Económica*, vol. 34, núm. 1, pp. 135-159.

Prodi, Paolo (2011), *El soberano pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*, Madrid, Akal.

Rey Castelao, Ofelia (2010), "Las relaciones entre la monarquía y la Iglesia en el siglo XVIII: ¿la evolución de un modelo europeo?", en Anne Dubet y José Javier Ruiz Ibáñez (coords), *Las monarquías española y francesa, siglos XVI-XVIII: ¿dos modelos políticos?*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 201-212.

Rípodas Ardanaz, Daisy (1982), *El obispo Azamor y Ramírez. Tradición cristiana y modernidad*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

Rodríguez López-Brea, Carlos María (1999), "Secularización, regalismo y reforma eclesiástica en la España de Carlos III: un estado de la cuestión", *Espacio, Tiempo y Forma*, serie IV, Historia Moderna, t. 12, pp. 355-371.

Saint Geours, Yves (2003), "La Iglesia de la Independencia", en Germán Carrera (coord.), *Crisis del régimen colonial e Independencia,* Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Libresa, pp. 271-327.

Sánchez Santiró, Ernest (2016), "Las reformas borbónicas como categoría de análisis en la historiografía institucional, económica y fiscal sobre Nueva España: orígenes, implantación y expansión", *Historia Caribe*, núm. 29, pp. 19-51.

Sigüenza Tarí, José Felipe (1997), "La consecución del patronato real en España: el penúltimo intento (1738-1746)", *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 16, pp. 99-110.

Smidt, Andrea (2010), "Bourbon regalism and the importation of gallicanism: the political path for a state religion in eighteenth-century Spain", *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 19, pp. 25-53.

Tarragó, Griselda (2006), "Las reformas borbónicas", en Darío G. Barriera (dir.), *Nueva historia de Santa Fe: Economía y sociedad (siglos XVI-XVIII)*, 12 ts., Rosario, Prohistoria/La Capital, t. 3, pp. 115-144.

Taylor, William (1995), "El camino de los curas de los Borbones hacia la modernidad", en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, UNAM/Miguel Ángel Porrúa.

Twinam, Ann (2013), "Repensando las reformas sociales de los borbones en las colonias, siglo XVIII", *El Taller de la Historia*, vol. 5, núm. 5, pp. 5-32.

Vargas Ugarte, Marta Eugenia (coord.) (2018), *Ilustración católica, ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, 2 ts., México, UNAM.

Velázquez Bonilla, María Carmela (2011), "Los cambios político-administrativos en la diócesis de Nicaragua y Costa Rica. De las reformas borbónicas a la Independencia", *Hispania Sacra*, vol. LXIII, núm. 128, pp. 569-593.

Vincenti, Delfina (1972), "Rizoma", <https://proyectoidis.org/rizoma>, consultado en junio, 2019.

Yannakakis, Yanna (2012), *El arte de estar en medio. Intermediarios indígenas, identidad india y régimen local en la Oaxaca colonial*, Oaxaca, UABJO/Colmich.

Zaballa Beascoechea, Ana de e Ianire Lanchas Sánchez (2014), *Gobierno y reforma del obispado de Oaxaca. Un libro de cordilleras del obispo Ortigosa. Ayoquezco, 1776-1792*, Bilbao, Universidad del País Vasco.

PARTE I: OBISPOS RECEPTORES DE LAS REFORMAS ECLESIÁSTICAS BORBÓNICAS

POR LA DEBIDA OBSERVANCIA RELIGIOSA: EL ARZOBISPO PEDRO ANTONIO DE BARROETA Y ÁNGEL Y SU PLAN DE REFORMA DE LOS MONASTERIOS LIMEÑOS*

Pedro Guibovich Pérez
Pontificia Universidad Católica del Perú

> *Sí, noble Lima, sí, tú viste refrenada la licencia de las costumbres que deformaban tu cuerpo. Viste renovado en tus templos el culto y aumentado el aseo. Viste introducir el orden en todos los miembros que te componen: contenido el pueblo en sus deberes, restituido el clero al lustre de su profesión, encendido en los párrocos el celo de su ministerio, renovado en los claustros el espíritu de los primeros fundadores, y las casas de las vírgenes, antes sin regularidad ni observancia, convertidas en huertos de las delicias del Señor, donde se apacienta entre los lirios.*
>
> —Ramón Argote y Gorostiza, *Oración fúnebre* (1776)

En los términos de este epígrafe recordó el doctor Ramón José Argote y Gorostiza, cura de la doctrina de San Pedro de Carabayllo, la extensa y ambiciosa labor reformista del arzobispo de Lima, Pedro Antonio de Barroeta y Ángel, en sus solemnes exequias celebradas en la catedral de Lima en 1775. La ocasión exigía del predicador la reseña de la vida y obra del prelado en términos encomiásticos. Hacía casi dos décadas que Barroeta había dejado de ser arzobispo de Lima y, como el paso del tiempo suele actuar de manera indulgente sobre las acciones pasadas, Argote y Gorostiza no dudó en calificar a Barroeta de "pastor celoso" y "padre tierno".

Barroeta tuvo mala prensa en vida y después de ella. Un contemporáneo, el virrey José Antonio Manso de Velasco, conde de Superunda, lo

* Este artículo ha recibido financiamiento del European Union´s Horizon 2020 Research and Innovation Programme, de acuerdo con la Marie Skodowska-Curie Grant Agreement número 823998.

calificó de "prelado fervoroso" (Pérez Mallaína, 2001: 156). El historiador jesuita Rubén Vargas Ugarte fue aun más severo en su juicio: "llevado de un celo algo indiscreto y excesivamente nimio, daría lugar a fricciones con los de arriba y los de abajo. Le sobraba engreimiento personal y la faltaba aquella experiencia del gobierno que nada puede suplir" (Vargas Ugarte, 1961: 189). Alfredo Moreno Cebrián le atribuye "orgullo y soberbia desmedida" (Manso de Velasco, 1983: 52). En tiempos más recientes, Pablo Emilio Pérez Mallaína ha escrito que el prelado fue un "celoso guardián de los privilegios eclesiásticos y un feroz adversario de las regalías mayestáticas" (2001: 156).

La imagen de Barroeta como un prelado particularmente conflictivo es la que ha prevalecido en la historiografía. Esto ha oscurecido acaso su faceta más interesante: la de ser una figura representativa y pionera de la nueva política reformista borbónica en relación con la Iglesia impulsada durante el gobierno de Fernando VI. Emprender reformas no era tarea fácil en un medio como el limeño de mediados del siglo XVIII, en el cual las costumbres y los intereses personales de los miembros del clero se hallaban muy arraigados. Del conjunto de acciones realizadas por el prelado, hemos escogido estudiar su plan de reformas de los monasterios de monjas en la capital del virreinato peruano entre 1754 y 1755. Se trata de un aspecto de su labor de gobierno poco atendida por los estudiosos, pero que permite comprender la sintonía de intereses entre el poder civil y el poder eclesiástico, así como las expectativas y frustraciones que las reformas podían generar en el tejido social eclesiástico.

Un prelado reformista para el Perú

La biografía de Barroeta antes de su paso al Perú es poco conocida. Había nacido en Escaray, Rioja, y estudiado en Valladolid y Salamanca. En esta última ciudad fue colegial del Colegio de Cuenca. Más tarde, desempeñó canonjías en las catedrales de Coria y Málaga. Fue promovido al arzobispado de Lima el 27 de julio de 1747. Antes de marchar a su sede, tuvo que participar en una junta con otros altos dignatarios de la Corona para tratar acerca del estado eclesiástico en América. En este punto, conviene hacer un poco de historia ("La Colección", 1748: s. n. f.).

Después de la guerra de la Oreja de Jenkins en 1748, Fernando VI (1746-1759) presidió un ambicioso proyecto para fortalecer la estructura administrativa de la Corona, construir una más fuerte fuerza militar, con-

trolar los vínculos políticos y comerciales entre la metrópoli y el imperio, y frenar el poder de la curia romana sobre la Iglesia española. Mientras los primeros esfuerzos de los Borbones para reformar el sistema imperial se centraron en el comercio trasatlántico, las nuevas iniciativas rexaminarían el rol de los grupos de poder dentro del imperio, en particular la estrecha relación entre la Corona y la Iglesia. La función de las órdenes religiosas fue analizada a partir de una serie de consideraciones propias del pensamiento ilustrado, tales como su función social y económica (Kuethe y Andrien, 2014: 167).

Las adquisiciones de propiedades por parte del clero secular y regular en América eran consideradas desde antiguo como perjudiciales para la Corona, porque contravenían las leyes y, al estar las propiedades exentas del pago de tributos, afectaban los ingresos de la Real Hacienda. Pero un hecho vino a despertar del letargo el tratamiento del tema: la petición en 1746 de los carmelitas para fundar tres conventos en la Nueva España. Al mismo tiempo, se recibió información acerca del excesivo número de frailes en ese territorio y de los cuantiosos legados que recibían. Por entonces, se recibieron cartas del virrey conde de Superunda acerca de los estragos que había producido el terremoto del 28 de octubre de 1746 en Lima y su puerto, el Callao. En diversas cartas, el virrey expuso lo que consideraba uno de los principales males que aquejaban a la sociedad: el excesivo número de religiosos y religiosas que poblaban los conventos. Los de monjas fueron descritos por la autoridad más como laberintos que como monasterios, porque en algunos había, entre religiosas y sirvientes, 600 mujeres, lo que hacía imposible mantener la observancia religiosa, al tiempo que obligaba a poner camas en pasillos y claustros para acomodar a sus habitantes. Como consecuencia de ello, muchas mujeres habían fallecido aplastadas por las edificaciones conventuales en el terremoto. En cuanto a los frailes, vivían con “licenciosas libertades”, lo cual era motivo de crítica por españoles y extranjeros. Para el remedio de tales “desórdenes”, Superunda proponía que el rey, por su propia autoridad o apelando al papa, redujese la población de conventos y monasterios al preciso número de individuos que cómodamente pudiesen mantener con las fincas que tuvieren; que se mandase a los prelados no dar hábitos hasta que se llevara a cabo tal reducción, y que se expulsara a los religiosos de las doctrinas para darlas a los miembros del clero secular.

Dado que Manuel Rubio y Barroeta, promovidos a los arzobispados de México y Lima, respectivamente, se hallaban en España, se estimó necesaria su participación en la deliberación de la política por seguir con respecto al estado eclesiástico en América. La propuesta de reforma encontró

acogida en el jesuita Francisco Rávago, confesor del rey. Para Rávago los informes de Superunda debían ser considerados "de mayor gravedad"; y "que pues había de pasar luego a Lima el nuevo arzobispo, se le podía instruir aquí de todo lo necesario". Rávago era partidario de hacer extensivas las medidas a las diócesis de México, Santa Fe, Chile y "otras partes". Los arzobispos de México y Lima fueron convocados a El Escorial "entregándoseles las cartas de los virreyes y advirtiéndoles del ánimo del rey, dispuesto al remedio de tales daños" ("La Colección", 1748: s. n. f.). Los prelados fueron de la opinión que, dada la complejidad de las reformas propuestas, se convocara a una junta de ministros para tomar las medidas más convenientes.[1] Todos los dictámenes, así como lo discutido, fueron informados a Joseph de Carvajal, ministro de Estado, quien acogió la convocatoria de la junta, a la cual debían asistir los prelados y el confesor del rey. La junta, que se efectuó en casa de Carvajal, quedó integrada por el confesor del rey, los arzobispos de Lima y México, y miembros de los consejos de Indias y Castilla.

La agenda de la junta le fue comunicada por el marqués de la Ensenada a Carvajal a fines de noviembre de 1748 e incluía temas como la disciplina eclesiástica, los caudales remitidos por "vía prohibida" por algunos eclesiásticos a Roma, la reducción de los conventos y monasterios en Lima y la secularización de las doctrinas en manos de frailes. Pero, sin duda, fue el tema de las adquisiciones de las órdenes regulares el que tomó más tiempo y atención en las sesiones de la junta.

Deseoso de que los temas tratados en la junta se llevaran a la práctica, el rey promulgó una real cédula, suscrita el 4 de octubre de 1749, dirigida al virrey del Perú y al arzobispo de Lima. En la parte inicial del documento expresa que, basado en el dictamen de la junta y en las "noticias que han dado personas de autoridad y buen juicio", ordena que se redifiquen en la capital del virreinato peruano sólo los conventos precisos al recogimiento de todas las religiosas, y en particular los de las franciscanas descalzas, capuchinas y otros, que viven de limosnas. Debían unirse los que existieren de una misma orden y reducirse la población de monjas en cada uno de los monasterios de manera que vivieran de acuerdo con sus estatutos. No debía permitirse la admisión de nuevas religiosas "hasta que quede el que pueda mantenerse en la observancia y disciplina religiosa". Y que, a fin de evitar desórdenes, cada ocho o 10 religiosas podían tener una criada. Se

[1] Para un excelente resumen de las deliberaciones de la junta, véase Sánchez Bella (1991). También véase Walker (2008).

recomendaba al virrey y al arzobispo trabajar de manera conjunta y armoniosa para hacer cumplir la real orden (AAL, C, t. VI, ff. 183-185).

Con seguridad, Barroeta estuvo informado de esta real cédula. En cualquier caso, tiempo atrás, el 8 de noviembre de 1748, Barroeta fue designado obispo por Benedicto XIV, aunque se dice que en un principio renunció a la mitra. A pesar de sus dudas y vacilaciones, en Madrid, el 13 de febrero de 1749, el prelado electo dio su poder al provisor y vicario del cabildo eclesiástico limeño, Andrés de Munive, para que tomara posesión de la sede en su nombre y, por fallecimiento de éste, a Gabriel de Chávez, que lo hizo el 1 de febrero de 1751. Barroeta se embarcó en Cádiz el 13 de octubre de 1750 y llegó a Cartagena el 21 de diciembre. En esta ciudad fue consagrado obispo por Bernardo de Arbiza y Ugarte el 13 de enero de 1751. Se trasladó a Panamá y de allí a Paita, y tomó posesión de su sede el 26 de junio. Ésta se hallaba vacante por muerte del obispo electo, Agustín Rodríguez Delgado, en diciembre de 1746 (Vargas Ugarte, 1961: 189).

Los primeros tres años de gobierno

Cuando Barroeta entró en Lima, encontró una ciudad que aún no se recuperaba del violento terremoto que la había destruido el 28 de octubre de 1746. Consciente de su misión, escribió al rey para informar que debía trabajar en "la reparación de tanta iglesia arruinada y socorro de los infinitos que, de resultas de tan gran tragedia, habrán quedado mendigos" (Pérez Mallaína, 2001: 182). Como bien anota Pérez Mallaína, si los limeños esperaban la llegada de un pastor caritativo capaz de conducir pacíficamente su grey, pronto se verían desengañados. El prelado tenía mucho de político. Su cerrada defensa de las prerrogativas eclesiásticas y su temeridad al soslayar las relaciones de poder existentes en las élites locales lo llevaron a enfrentarse con todos, empezando con el virrey y luego con la Audiencia y el cabildo de su catedral.

La reconstrucción de la catedral era una tarea urgente para el virrey. Después del terremoto, para la realización del oficio divino, se había construido una capilla de madera. Mas de acuerdo con el mandatario, ella era muy inconveniente para la decencia del culto, porque los gritos de los vendedores que frecuentaban la plaza llegaban a su interior, lo cual era "incompatible con la seriedad y devoción que piden las funciones sagradas" (Pérez Mallaína, 2001: 156). La llegada del nuevo arzobispo hizo creer al virrey que vendría con dinero o instrucciones reales para resolver el pro-

blema de la reconstrucción de la catedral, pero sus esperanzas se diluyeron cuando el arzobispo le respondió que "a Vuestra Majestad, como a patrón, le tocaba reponerle su catedral" (Pérez Mallaína, 2001: 156). El virrey decidió actuar por su cuenta y no ocultó en público ni en privado su desagrado ante la actitud del prelado.

Más allá de sus diferencias, virrey y prelado compartían una misma inquietud: reformar el estado eclesiástico. Barroeta inauguró una nueva forma de gobierno. Una vez en su diócesis, el prelado era consciente de que no era posible convocar a un sínodo, como lo habían hecho sus antecesores en el siglo XVII, debido a la gran extensión del territorio bajo su jurisdicción, la "incomodidad" de los caminos y el costo del transporte. Opinaba que la convocatoria de un sínodo provocaría la ausencia de los curas de sus doctrinas, lo que llevaría a que los feligreses "vivan en el mayor libertinaje". Todas estas consideraciones lo hicieron concebir que era posible gobernar por medio de edictos (Lobo y Arias, 1987: 15). El uso intensivo de la imprenta por parte del prelado encontró pronto detractores. Así, el virrey Superunda llegó a decir que llenaba la ciudad con sus mandatos, causando la confusión del vecindario (Manso de Velasco, 1983: 171).

Los edictos de Barroeta lo muestran como un hombre de su tiempo, claramente identificado con la nueva religiosidad practicada por los preilustrados españoles (Sarrailh, 1981: 661-707). Lector o entusiasta seguidor del fraile Benito Jerónimo Feijoo, ordenó que en las iglesias se ejecutara el canto llano gregoriano. La música en los oficios debía ser "grave y enteramente desnuda de los lisonjeros halagos del teatro". Para su disgusto, la música que se interpretaba en los templos de Lima, en lugar de "mover a la devoción [...] exalta a la memoria de los festines y otras consideraciones muy pecaminosas". Dispuso que "se abstengan de tocar sonatas, minuetes y tocatas al uso de la tierra, que son propias del teatro y festines profanos" (Lobo y Arias, 1987: 409-415).[2]

Otro aspecto digno de ser reformado y muy considerado por los preilustrados era la prédica sagrada. Nuestro personaje ordenó que en los sermones se explicara con toda claridad la doctrina, "sin ostentación de vanos conceptos y alegóricas expresiones". El estilo debía ser "breve, simple, llano y claro, sin mezcla de artificiosas y figuradas palabras, ni conceptos vacíos y sin sustancia (Lobo y Arias, 1987: 405-407).

Por medio de otros edictos, actualizó disposiciones de sus antecesores, tales como la moderación de los vestidos de las mujeres, la obligación

[2] Acerca de las propuestas reformistas de Barroeta en materia musical, remito a Estenssoro (1989).

que tenían los curas de residir en sus doctrinas, el estudio de las lenguas indígenas por parte de estos últimos, la persecución contra los amancebados, la frecuentación de la comunión entre los sacerdotes, la aprobación de un examen sinodal a los miembros del clero secular y regular para poder confesar y la reunión de las parejas que se hallasen separadas (Lobo y Arias, 1987: 391-454).

La visita a los monasterios

Desde el siglo XVI, cada vez que un nuevo prelado tomaba posesión de su sede, realizaba una visita a la catedral. Dado que el edificio estaba destruido, Barroeta procedió a examinar la documentación a fin de fiscalizar el gobierno del cabildo durante los años de la sede vacante. El cabildo estaba dominado por los criollos. No lo presidía el deán, lo cual habría sido lo normal, sino el maestrescuela Francisco Hervoso, quien era, a su vez, asesor del virrey. Hervoso se hallaba, pues, en una situación de poder y así lideró al resto de los capitulares en el enfrentamiento con un arzobispo interesado en disciplinarlos, haciendo inventario de las alhajas, revisando las cuentas de la administración de los diezmos y de las capellanías de que disfrutaban los prebendados. Barroeta —anota Perez Mallaína— fracasó en su empeño por inspeccionar y dominar a un cabildo muy integrado en la sociedad limeña y con numerosas conexiones familiares en la ciudad (2001: 236). En el orden de prioridades, luego de la visita al cabildo catedralicio seguía la de los monasterios de religiosas. Barroeta no era el primero en abordar el problema de restablecer lo que él mismo dio en calificar como "la debida observancia religiosa", esto es, la disciplina intramuros.

A mediados del siglo XVIII, Lima poseía 26 conventos de frailes, 14 de monjas y cuatro beaterios. Los claustros, iglesias, huertas y corrales cubrían amplias áreas. De acuerdo con el *Voto consultivo*, del oidor Pedro Bravo de Lagunas y Castilla, la población de los conventos en 1755 era de 6226 personas, de las cuales 2155 residían en los conventos masculinos y 4701 en los monasterios y beaterios femeninos. Desafortunadamente, las cifras del oidor no distinguen entre religiosos y religiosas ni los numerosos esclavos y criados que habitaban dentro de sus muros. Pero el número de frailes y monjas debió de ser reducido: 1500 frailes, novicios, legos y coristas y 783 monjas, novicias y donadas (Pérez Mallaína, 2001: 316). Que el número de monjas era menor en comparación con las mujeres laicas se puede corroborar a partir de los expedientes elaborados por orden de Ba-

rroeta. En 1752 la población de La Encarnación era de 313 mujeres, de las cuales 14 eran monjas de velo negro, 17 de velo blanco, 236 criadas (libres y esclavas) y 46 seglares (AAL, LC, leg. 33, exp. 29, 1752). Estas últimas eran mujeres que se retiraban a vivir a un monasterio mientras duraban sus pleitos matrimoniales o para apartarse de sus maridos. En La Encarnación había 69 monjas, tres hermanas de velo blanco, 35 donadas, tres novicias donadas y 161 criadas (AAL, LE, leg. 24, exp. 58, 1755?).

Reformar el modo de vida de los monasterios constituía un auténtico desafío para cualquier arzobispo, ya que en los de Lima, Puebla, México y otras ciudades del imperio, sus poblaciones estaban acostumbradas a llevar un modo de vida muy independiente y no pocas veces reñido con la observancia y disciplina religiosas, por lo que se oponían a cualquier cambio (Lavrin, 1965, 2016).[3] En el siglo XVII el arzobispo de Lima, fray Juan de Almoguera, había manifestado al rey su pesar por los desórdenes que producían las elecciones de abadesas. Pero no consta que llevara a cabo alguna acción correctiva (Lisson, 1943-1947, vol. 5: 412-414). Otro arzobispo, Pedro Morcillo y Auñón, fue encargado desde Madrid de poner remedio a la incontinencia de los clérigos que vivían amancebados y de disminuir la población de los monasterios. En julio de 1725 informaba al rey del resultado de la visita en los monasterios de La Concepción, Santa Clara y La Encarnación. Redujo el número de religiosas de acuerdo con las rentas que las podían sostener, así como el número de criadas y señoras seglares que habitaban tras sus muros. En Santa Clara decía haber encontrado 1 300 mujeres y hecho salir a unas 400 (Vargas Ugarte, 1961: 183). En cuanto a las seglares, Morcillo prohibió su ingreso y permanencia en los monasterios y ordenó, a las que vivían dentro, salir en un plazo de ocho días y, en caso contrario, amenazó que "se les echará del convento infaliblemente" (Pérez Mallaína, 2001: 339).

Barroeta halló en 1751 que las disposiciones de sus antecesores habían caído en saco roto. Un factor que jugaba en contra suya era la reconstrucción de los conventos por las monjas, con lo cual éstas retomaron sus antiguos modos de vida (por ejemplo, la práctica de habitar en celdas aisladas, a modo de pequeñas casitas, cada una atendida por criadas). Acaso consciente de que sería muy difícil, si no imposible, imponer la vida comunitaria, Barroeta no intentó reformar de modo radical el gobierno y estilo de vida de los monasterios de monjas. Para tal efecto, el 1 de julio de 1752 promulgó un extenso edicto por el cual ordenó que, entre tanto se realiza-

[3] Para el estudio de las pugnas entre las monjas y los poderes civil y eclesiástico en la Nueva España a fines del siglo XVIII, remito al ensayo de Lavrin (1965).

ba la visita y para el cumplimiento de la observancia religiosa, se debían seguir, entre otras, las siguientes disposiciones: 1) las monjas en todas las funciones de la iglesia y el coro vestirán el hábito y vestuario establecido por las constituciones de la comunidad; 2) las porteras, celadoras y escuchas cuidarán tanto de su vestido como del de las monjas que acudan al locutorio; 3) el ingreso de personas a la clausura no procedía sin licencia del arzobispo como tampoco hacer pernoctar a niños y niñas; 4) se permite la presencia de seglares y donadas, aun cuando sólo tengan licencia oral y no escrita; 5) los médicos y cirujanos pueden ingresar con acompañamiento, y los capellanes y confesores quedan exceptuados de la licencia; 6) las seglares y criadas quedaban obligadas a vestir con moderación y no poseer menaje de lujo, y a confesar y comulgar una vez al mes (en caso de contravenir estas disposiciones, debían ser expulsadas); 7) cada monja estaba autorizada a tener dos criadas, una de las cuales tenía que servir además a la comunidad, pero las seglares, tan sólo una, en las mismas condiciones que las anteriores, y 8) las salidas de las criadas a la calle debían ser moderadas y, para ello, la abadesa seleccionaría a "las que por su edad y buenas costumbres le pareciese deban salir". La nómina de las autorizadas a estar en el exterior debía ser confirmada por el arzobispo y "a las más de las criadas no se les permita salir" (AAL, LC, leg. 33, exp. 37, 1754).

El edicto de julio de 1752 se hizo público en los monasterios de Lima para conocimiento de sus habitantes. Pocos meses después, en noviembre de ese mismo año, sor Rafaela del Molino, abadesa de La Concepción, uno de los monasterios más ricos y poblados de Lima, le escribió a Barroeta para dar cuenta del cumplimiento de la lectura del edicto y de la presencia de niñas al servicio de algunas monjas:

> En cuanto a lo que Vuestra Señoría Ilustrísima nos manda sobre lo que ay que reformar en este monasterio, digo que ley dicha carta orden a todas las religiosas, seglares y se notificó a las criadas; y habiendo cumplido con esta orden, debo informar a Vuestra Señoría Ilustrísima que no ay ninguna criatura de crianza, sino solamente las pequeñas esclavas de las religiosas, las que son adultas; dos niñas de casi tres años, la una porque sus padres la dejaron aquí ínterin vuelven del oficio en que están ocupados y esta niña no tiene en la calle persona que la tenga; i otra de la misma edad y la religiosa que la tiene representa tener alivio con los socorros que a dicha niña le traen, no ay más, ni barón ninguno (AAL, LC, leg. 33, exp. 30, 1752).

Un año y medio después de promulgado el edicto sobre el gobierno de los monasterios, Barroeta decidió emprender la visita. El 27 de enero de

1754 emitió un conjunto de instrucciones con la finalidad de agilizar y hacer más efectiva la inspección de los monasterios. Las abadesas debían realizar un margesí de las propiedades y rentas del monasterio, con indicación de los censos y los acreedores; informar sobre las capellanías de la iglesia así como de los patronatos de capellanías y aniversarios que pertenecían a la abadesa y monjas; reportar las cofradías fundadas en la iglesia; inventariar las alhajas de esta última y demás dependencias del convento al igual que los documentos de los archivos, y dar cuenta del número de monjas, novicias, donadas, criadas y seglares, así como de los gastos de entrada, toma de hábito y profesión de novicias (AAL, SC, leg. 27, exp. 57, 1754). Los alcances de estas disposiciones son desconocidos.

En cualquier caso, la publicación de la visita episcopal tuvo por efecto dar inicio a un auténtico torrente de cartas a Barroeta por parte de algunas monjas deseosas de reforma. El 28 de agosto de 1754 sor Magdalena de la Concepción, monja de La Concepción, se dirigió a Barroeta en términos realmente dramáticos:

> con sangre del corazón quisiera formar estas líneas para significar en ellas a Vuestra Señoría Ilustrísima, el dolor y sonrojo con que por algunos años hemos vivido gravemente afrentadas en este monasterio, y aunque a los antecesores de Vuestra Señoría Ilustrísima y sede bacante, hemos representado su total ruina y exterminio, para su mayor reparo, no hemos conseguido más que una exhortación pastoral o comisión al provisor con la cual no sólo no ha convalecido de las miserias que lloramos, antes se ha infestado con públicas y gravísimas calamidades (AAL, LC, leg. 33, exp. 36, 1754).

La misma sor Magdalena manifestó que el deseo de que se hiciera la visita no sólo era suyo, sino además “dictamen de muchas religiosas de virtud sólida y ejemplar vida” (AAL, LC, leg. 33, exp. 33, 1754). Con justa razón, la religiosa expresó que lo que sucedía dentro del convento se había hecho público, y que ello dañaba la imagen de la comunidad. El monasterio de La Concepción, como los otros monasterios de Lima, han sido calificados como “islas de mujeres”, por Luis Martin (1983: 171). En verdad, no lo eran, porque sus contactos con el exterior eran permanentes, bien a través de las visitas al locutorio, como de las criadas que entraban y salían de los muros conventuales trayendo bienes y noticias.

La existencia de numerosas criadas en los monasterios se convirtió en el principal problema que resolver por parte del prelado. Las denuncias acerca de los desórdenes que ellas causaban eran antiguas y dado, como se ha visto, que constituían la mayor parte de la población conventual, era

imperativo reducir su número. Al respecto, el testimonio de otra monja de La Concepción, sor Magdalena del Sacramento, es muy ilustrativo. En una extensa carta a Barroeta se queja de que cuando los prelados quieren informarse de la condición de los monasterios, sólo requieren la opinión de las preladas. Conocedora de que las monjas callan por miedo de hablar, ella manifiesta que dirá la verdad. En opinión de la religiosa, las criadas "son la perdición de la casa". Las monjas no disfrutan del silencio por el ruido que aquéllas ocasionan y cuando las mandan callar "las ponen como un suelo". Las criadas viven "en esta casa como Sodoma. Todas en malas amistades, unas con otras dando escándalo, pues muchas están viviendo a pan y manteles". Visten con galas y cuando se les reprende "de todo hacen risa". Crían gallinas, que andan sueltas por el convento, se introducen en las celdas y las ensucian. Con ocasión de la visita del arzobispo, se mandó limpiar el claustro, pero luego "se suelta el ganado, esto es patos, gallinas y pollos". Además, introducen del exterior ropa para su venta, permanecen en la puerta del convento para conversar y recibir a sus familiares, y

> las músicas que asen por el convento cantando cantares lascivos y trayendo a los oídos de las religiosas todas las palabras y desenvolturas del siglo, que ni aun en su celda está una monja segura de oír lo que no quisiera.

Peor aún, roban y se suben a las cercas del convento. "Creo que era menester que Jesucristo bajara del cielo a componer esta casa", escribió. Más todavía, la prelada ordenaba a las monjas callar lo que acontecía dentro de los muros bajo amenaza (AAL, LC, leg. 33, exp. 33, 1754).[4]

Premunido de suficiente información, Barroeta inició la visita de La Concepción el 20 de octubre de 1754. En persona inspeccionó la iglesia, la clausura, el locutorio, los tornos, las cercas y los dormitorios. Prosiguió en los días siguientes con una pesquisa acerca del gobierno de la abadesa, vicarias, porteras, capellán y el comportamiento de las religiosas. Todo lo encontró conforme. Pero esta situación era tan sólo aparente, ya que pronto la visita despertó una serie de denuncias por parte de algunas monjas, que,

[4] En un pasaje de la misma carta, sor Magdalena sostiene que cuando una monja es pobre y está enferma "no le da el convento más que botica y doctor", pero éste no hace caso de ellas, tan sólo "toma el pulso como en el hospital". En tal situación, las monjas enfermas deben pedir a la abadesa gallinas para su alimentación y andan las pobres vendiendo lo que tienen para todo lo demás que se necesita. Como si fuera poco, la enfermería no está habilitada y las monjas dependen del poco alimento que las cocineras les dan y a las horas que se les antoja" (AAL, LC, leg. 33, exp. 33, 1754).

a pesar de las amenazas, escribieron al prelado sobre la verdadera situación del monasterio.

La más activa en denunciar fue sor Sinforosa Cordero, una monja de velo negro, que tiempo atrás había estado a cargo de la administración económica del monasterio. "No puedo dejarle de dar parte de los buenos efectos que van produciendo de las *[sic]* visita", pues las monjas acudían al coro vestidas apropiadamente, escribió sor Sinforosa. Pero lo que a ella le interesaba en particular era la revisión de las cuentas. Por eso, le pide al arzobispo que, cuando acuda al monasterio, les dé "una puntada en público [a la comunidad] de que quiere examinar las rentas a fin de que sepan lo que tienen las religiosas y si se pueden mantener" (AAL, LC, leg. 33, exp. 40, 1754). Comprensiblemente, la visita despertó temores entre las monjas. "El susto de la visita tiene al convento en gran silencio", escribió sor Sinforosa. En su opinión, las monjas "están con temor y como les traen teólogos que no digan a Vuestra Señoría Ilustrísima lo que pasa, que es desacreditar su casa, que digan que no hay necesidad, que pondrán administrador" (AAL, LC, leg. 33, exp. 41, 1754).

La realización de la visita coincidió con el término del mandato de la abadesa Del Molino, por lo que las expectativas sobre lo que podría acontecer en el futuro abrieron los cauces a nuevos pedidos al arzobispo. Para un grupo de 11 religiosas, el principal problema era que las monjas de la poderosa familia Poveda intrigaban para asegurarse la elección de una religiosa partidaria suya. En una extensa carta a Barroeta le expresaban su malestar y las estrategias políticas nada santas de las Poveda:

> Que por cuanto está próxima la elección futura de abadesa de este monasterio […] i no haberse logrado el fin de que se celebre por escrutinio secreto, conforme a los sagrados cánones y Santo Concilio de Trento, como Vuestra Señoría tiene prevenido en su santa visita, sino antes las madres Poveda y sus secuaces tienen sublevado el convento, solicitando votos por barios medios ilícitos, como son con dineros, promesas de oficios, hasta sacarlas de sus habitaciones con sus camas, y por el contrario a las que no le siguen con amenazas, dicterios, palabras ofensivas y libelos infamatorios por boca de las criadas, a fin de conciliar dicha elección en la persona de doña Josepha Obregón (AAL, LC, leg. 33, exp. 46, 1754).

Las monjas denunciaban que la referida sor Josepha Obregón era inhábil no sólo por estar enferma, sino porque además tenía dos hermanas también monjas dentro del convento. Manifiestan que habían consultado con teólogos y que ellos les recomendaron que entretanto la visita estaba

"abierta", el arzobispo elija presidenta a la madre Cordero una vez finalizado el periodo de la abadesa Del Molino. Aseguraban que la madre Cordero era la candidata idónea, tanto "por su ejemplar vida, talentos i don de gobierno", como por ser la única en el monasterio capaz de informar con "verdad, integridad e individualidad", gracias a haber administrado sus rentas y fincas (AAL, LC, leg. 33, exp. 46, 1754).

A pesar de esta y otras denuncias, no consta que el arzobispo interviniera en la elección y se habría limitado tan sólo a dictar nuevas disposiciones para el gobierno de La Concepción el 9 de noviembre de 1754; fueron un total de 45. Dispuso que se cumplieran las órdenes dictadas por sus antecesores, los arzobispos Feliciano de la Vega y Fernando Arias de Ugarte, concernientes a la disciplina conventual. Reiteró que ninguna persona podía ingresar a la clausura sin licencia, con excepción del capellán, el médico y barbero, a discreción de la abadesa. El torno de la sacristía debía ser usado sólo para recibir los ornamentos y no "cosas profanas". Quedaba prohibido hablar en el coro "cosa tocante a negocios con personas de afuera" y tener muchachos o muchachas para criar en la clausura. Las porteras debían impedir la entrada y salida de niños y niñas. Las negras y mulatas no podían tener sus hijos puertas adentro; los que hubieran, debían ser expulsados "por los grandes inconvenientes que de aquí resultan". Seguramente, a pedido de las monjas, el arzobispo concedió que se tuvieran niñas de siete u ocho años, siempre y cuando contaran con licencia suya y pagaran "el piso del convento". Las restricciones se extendían a los festejos, a los cuales estaban tan acostumbradas las monjas y sus criadas. Así, no se debía permitir el ingreso de músicos con chirimías, "con la ocasión de festejar las elecciones de abadesa, ni por otros motivos, ni tampoco toros, novillos, ni terneras para jugarlas y celebrar estas funciones". La tentación de ver lo que sucedía en la calle era grande, de modo que se ordenó levantar la cerca perimetral, y que las criadas y seglares no debían subir a los miradores del convento. A las monjas se les recordó su obligación de cumplir con el rezo en el coro, de vestir con decoro y abandonar las medias y las ligas de seda, "sin tener en sus celdas alhajas de plata, oro, pedrerías, menaje precioso y otros adornos, que solo convienen a la gente del siglo". Las señoras seglares no debían usar ropa a la moda y habitar las celdas de las monjas. Finalmente, las criadas que no respetasen a las monjas, donadas y seglares, serían expulsadas del convento (AAL, LC, leg. 33, exp. 37, 1754).

Después de La Concepción, Barroeta emprendió la visita del monasterio de la Santísima Trinidad en los primeros días de diciembre de 1754. El arzobispo y su séquito recorrieron el monasterio y lo encontraron en orden. En el 10 de diciembre dictó sus ordenanzas para su gobierno, bastante

similares a las de La Concepción. Aunque, como era de esperar, encontró algunas cosas que corregir. Dispuso que los confesionarios se "cubran con tablas de modo que no pueda haber comunicación inmediata". Prohibió la crianza de perros y perras. En cuanto al vestido de las criadas, instruyó que las religiosas no las vistan "de seda, ni pongan puntas, ni perlas". Asimismo, ordenó "que no se alquilen para las fiestas y funciones adornos de fuera del monasterio y se contentarán con los que tenga la iglesia o se puedan hallar buenamente dentro de dicho convento". Fiel a sus gustos estéticos en materia musical, prohibió que se "canten maitines en la entrada y profesión de las religiosas con solemnidad, ni villancicos". Las monjas debían tener dos criadas y vestir con moderación y sin adornos. Consecuente con una de sus ordenanzas, el prelado dispuso que las seglares llevaran el traje de modo que les cubriese los brazos y el pecho, y llegase hasta los pies (AAL, ST, leg. 12, exp. 6, 1754).

La visita de La Concepción y Santísima Trinidad creó expectativas en otros monasterios de Lima. Así queda en evidencia en la carta que sor María Álvarez Gato, monja de Santa Clara, le dirigió a Barroeta, el 18 de febrero de 1755, en la que luego de manifestarle su preocupación por la dilación en el inicio de la visita a ese monasterio, le expresó:

> sin embargo, para otras consultas del desahogo de la conciencia, queremos hablar con Vuestra Señoría Ilustrísima i que nos absuelva ellas, porque en otros puntos que tocan a la común honestidad religiosa si alguna dijere cosa en contra, fueren escrúpulos de gran simplicidad o estudiosas travesuras de algunos malos genios para causar ruidos (AAL, SC, leg. 27, exp. 61, 1755).

Deseosa de un cambio en su monasterio, sor María le solicitó al arzobispo no permitir la postergación de las elecciones para abadesa (AAL, SC, leg. 27, exp. 61, 1755).

A fines de diciembre de 1755, Barroeta llevaba visitados la mayoría de los conventos limeños. En ese mismo año el prelado envió una estadística a Madrid, por la que consta que la disminución de las religiosas era patente, pero no se puede decir lo mismo de la cantidad de criadas, porque no figuran los datos, pero, a juzgar por el número de donadas, seguía siendo crecido (Vargas Ugarte, 1961: 191). El prelado abandonó Lima rumbo a España en septiembre de 1758.

El fracaso de la visita

Poco tiempo después, el 27 de noviembre de 1758, tomó posesión de su sede el nuevo arzobispo de Lima, Diego del Corro y Santiago. La situación que encontró en los monasterios de Lima no difería mucho de la que tuvo que enfrentar su antecesor en el cargo. Las monjas habían vuelto a sus inveteradas costumbres: pugnas intestinas, intrigas, faltas de disciplina, etcétera. En los primeros días de noviembre de 1759, sor Petronila de Saavedra y Santalices, monja de La Concepción, denunció al flamante prelado ciertas situaciones que consideraba dignas de ser corregidas. Luego de dar cuenta de las relaciones sospechosas que mantenían sor Josepha Obregón y un sacerdote, informaba del mal comportamiento de ciertas monjas y seglares. Como si fuera poco, contraviniendo las órdenes dadas por Barroeta, las criadas ejecutaban música y vítores en las elecciones de abadesas, además de fomentar desórdenes y pleitos entre ellas. Y denuncia que las monjas Poveda hacía 12 años tenían el convento en "un bando de discordia entre unas religiosas y otras, señalando abadesas el mismo día de la elección salen con una y dejan puesta otra". Al pie de la carta, escribió a modo de recomendación al prelado: "lea su Ilustrísima mui despacio, para que le entienda, que sentiré mucha no logre mi trabajo, que [he] escrito a medianoche" (AAL, LC, leg. 33, exp. 55, 1759).

Las reformas de Barroeta habían fracasado. No sólo lo decía sor Petronila, sino el virrey Superunda. Un primer factor que explica dicho fracaso es la insuficiencia de los ingresos de los monasterios. En su memoria de gobierno calificaba a los seis conventos grandes de Lima como "una especie de pequeñas repúblicas donde la obediencia es voluntaria, y la pobreza la posee la que no puede adquirir". Sostenía que las rentas no eran suficientes y que era tan poco lo que se les daba a las monjas, que cada una buscaba el modo de subsistir por sí o por medio de la ayuda de padres y parientes. De acuerdo con el mandatario, esto hacía muy difícil la reforma porque "la prelada ruega y no manda"; cuando no la obedecen, disimula, y no tiene respuesta cuando las monjas le dicen que están buscando con qué comer y vestir. Más aún, los esfuerzos por reducir el número de criadas y niñas dentro de sus muros habían sido inútiles, porque las monjas se oponen, ya que "son las que trabajan en las obras de manos que sacan a vender, y cuyo importe es el capital de sus amas" (Manso de Velasco, 1983: 207). De hecho, las consideraciones económicas pesaron sobre las intenciones reformistas. Por carta del 27 de agosto de 1760, Del Corro le informaba al rey que no sabía las razones de Barroeta para desobedecer las reales órdenes

que prohibían el ingreso de nuevas monjas, pero que su proceder debió de estar condicionado por las "las continuas instancias de las pretendientes y de que hallándose caídos y sin clausura los conventos, no había otro medio para reedificarlos que las dotes de las monjas que recibían" (AAL, C, t. VI, ff. 182-183).

La numerosa población que habitaba los monasterios es un segundo factor que considerar. El virrey estimaba, no sin razón, que la existencia de "multitud de niñas y criadas que se mantienen en estos conventos causa la confusión que en un lugar la mucha plebe" (Manso de Velasco, 1983: 207). La existencia de todas ellas impedía mantener la disciplina y la observancia religiosas, pero constituían una necesidad social, ya que permitían a las monjas, la mayoría de ellas provenientes de familias de la élite, seguir manteniendo un estilo de vida diferenciado en el interior de los muros conventuales.

La práctica de gobernar mediante edictos empleada por Barroeta constituye un tercer factor que tomar en cuenta en el fracaso de la reforma. No le faltaba cierta razón al virrey cuando denunciaba la abundancia de edictos promulgados por el arzobispo. Un allegado a Barroeta señaló que fueron 33 sobre los más diversos temas (Potau, 1776: [f. 9r]). Pero qué duda cabe de que la abundancia de normas invita a infraccionarlas, más aún cuando el prelado debía confiar su cumplimiento a las monjas y sus criadas. Estas últimas, que constituían la mayoría en todos los conventos, estaban sujetas tan sólo a las voluntades de sus amas.

Pero la reforma no fracasó del todo debido a la intervención de virrey. Como se vio al principio, al virrey se le encargó trabajar de manera conjunta con el arzobispo en el restablecimiento de la disciplina eclesiástica. En su memoria de gobierno, Superunda manifiesta su satisfacción, porque la inoportuna concurrencia de laicos a los locutorios había desaparecido, "no sé si por no admitirlos las de adentro, o porque más reflexivos los de afuera se han hecho cargo de que este entretenimiento es un delirio que los califica de insensatos". Escribió que había logrado remediar, sin mucho esfuerzo, la concurrencia de un laico a un locutorio, donde mantuvo una conversación sobre la cual "se recelaba fuese motivo de un gran escándalo". Afirma que ordenó que saliese de la ciudad el "delincuente" y regresase a su país. Asimismo, anotó que las elecciones no le habían dado que hacer, porque, aunque se formaban bandos, las monjas contaban con el recurso de apelación al arzobispo o sus provisores, lo cual le evitaba intervenir en las pugnas conventuales (Manso de Velasco, 1983: 207).

Conclusiones

En el elenco de arzobispos que gobernaron la diócesis de Lima en el siglo XVIII destaca la figura de Pedro Antonio de Barroeta. A pesar de haber sido un prelado particularmente conflictivo, en su momento representó un pionero de la nueva política reformista borbónica en relación con la Iglesia impulsada por el gobierno de Fernando VI. Emprender reformas no era tarea fácil en un medio como el limeño de mediados del siglo XVIII, en el cual las costumbres y los intereses personales de los miembros del clero se hallaban muy arraigados. Los edictos promulgados por Barroeta inauguraron una nueva forma de gobierno y constituyen un testimonio de los impulsos innovadores procedentes de la península española. Del conjunto de acciones realizadas por el prelado por encargo de la Corona, su plan de reformas de los monasterios de monjas en la capital del virreinato peruano entre 1754 y 1755 fue bastante ambicioso. Dicho proceso muestra las expectativas y frustraciones, como también los alcances y límites de las reformas en el medio colonial. La introducción de la *debida obediencia* en los monasterios quedó como una asignatura pendiente para los sucesores de Barroeta, asignatura que éstos tratarían de cumplir con resultados muy diversos hasta inicios del siglo XIX.

Referencias

Archivos y siglas

AAL Archivo Arzobispal de Lima, secciones:
- C Cedulario
- LC La Concepción
- LE La Encarnación
- SC Santa Clara
- ST Santísima Trinidad

Referencias bibliográficas

Argote y Gorostiza, Ramón Joseph de (1776), *Oración fúnebre que en las exequias del Ilmo. Sor. D.D. Pedro Antonio de Barroeta y Ángel, dignísimo arzobispo que fue de esta Metropolitana Iglesia, y murió siéndolo de la de*

Granada, dixo el 25 de noviembre de 1775 en la santa iglesia catedral de Lima, el D.D. Ramón Joseph de Argote y Gorostizaga, abogado de esta Real Audiencia, examinador sinodal del arzobispado, juez eclesiástico que fue en la provincia de Huaylas y cura vicario actual de S. Pedro de Carabayllo, Lima, Imprenta de los Niños Huérfanos.

Estenssoro, Juan Carlos (1989), *Música y sociedad coloniales. Lima 1680-1830*, Lima, Colmillo Blanco.

Kuethe, Allan J. y Kenneth J. Andrien (2014), *The spanish atlantic world in the eighteenth century. War and the bourbon reforms, 1713-1796*, Nueva York, Cambridge University Press.

"La Colección Histórica de cuanto resulta de todos los documentos que existen en la Secretaría de Estado y del Despacho Universal de Indias [...] que se examinaron en la Junta celebrada el año de 1748", Biblioteca del Palacio Real, Madrid, ms. 1601, s. n. f.

Lavrin, Asunción (2016), *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, Ciudad de México, FCE.

Lavrin, Asunción (1965), "Ecclesiastical reform of nunneries in New Spain in the eighteen century", *The Americas*, vol. 22, núm. 2, pp. 182-203.

Lisson, Emilio (1943-1947), *La Iglesia de España en el Perú*, Sevilla, Católica Española, 5 vols.

Lobo Guerrero, Bartolomé y Hernando Arias de Ugarte (1987), *Sínodos de Lima de 1613 y 1636,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Manso de Velasco, José Antonio (1983), *Relación de gobierno. Perú (1745-1761),* edición y estudio de Alfredo Moreno, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Martin, Luis (1983), *Daughters of the conquistadores. Women of the Viceroyalty of Peru*, Dallas, Southern Methodist University Press.

Pérez Mallaína, Pablo Emilio (2001), *Retrato de una ciudad en crisis. La sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos/Instituto Riva-Agüero.

Potau, Joseph (1776), *Lágrimas de Lima en las exequias del Ilmo. Sr. D.D. Pedro Antonio de Barroeta y Angel, del consejo de Su Mag. dignísimo arzobispo, que fue de esta Santa Iglesia Metropolitana y de la de Granada, en donde falleció*, Lima, Imprenta de los Niños Huérfanos.

Sánchez Bella, Ismael (1991), *Iglesia y Estado en la América española*, Pamplona, Universidad de Navarra.

Sarrailh, Jean (1981), *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo* XVIII, México, FCE.

Vargas Ugarte, Rubén (1961), *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5 vols., Burgos, Aldecoa, 1959-1962, vol. 4 (1700-1800).

Walker, Charles (2008), *Shaky colonialism. The 1746 earthquake-tusnami in Lima, Peru and its long aftermath,* Durham, Duke University Press.

CON EL ESPÍRITU DEL REFORMISMO: LAS OBRAS Y PROYECTOS PENDIENTES DEL OBISPO DE TRUJILLO (PERÚ), BALTAZAR JAIME MARTÍNEZ COMPAÑÓN

Susan Elizabeth Ramírez
Texas Christian University

Los estudiosos caracterizan el siglo XVIII peruano como un tiempo de cambio y reacción. Los Borbones llegaron al poder decididos a modernizar sus dominios hispanoamericanos para defenderlos de otros europeos intrusos, aumentar los ingresos que fluían hacia las arcas metropolitanas y maximizar la centralización. Sus mandatos descendentes incluían el envío de funcionarios reales bien remunerados, nacidos en la península (los peninsulares) y altamente educados para remplazar a criollos que habían asumido cargos en la jerarquía virreinal durante los siglos anteriores (Barbier, 1980). Los peninsulares también sustituyeron a los criollos en la Real Audiencia (Fisher, 2003; Brading, 1973; Burkholder, 1972). Los Borbones nombraron intendentes, cada uno con varios asistentes (los subdelegados), para administrar grandes jurisdicciones. Éstos remplazaron a los corregidores, en su mayoría criollos (Fisher, 1969; 2015; Acevedo, 1981);[1] otros formaron parte de los ministerios reales (Burkholder y Chandler, 1977). A fin de reforzar las defensas, los Borbones enviaron oficiales y soldados para reordenar a las milicias criollas en ejércitos profesionales, mientras abrían las filas a las castas (Vinson, III, 2001). Para pagar estos cambios y generar un superávit, los monarcas aumentaron algunos impuestos y crearon otros nuevos. Como parte de esta estrategia fiscal, la Corona monopolizó la producción y venta de artículos como naipes, alcohol y tabaco (Vizcarra, 2007). Los impuestos a las importaciones y exportaciones aumentaron a medida que se abrían los puertos y se liberalizaba el transporte marítimo (Fisher, 1990;

[1] Corregidores y subdelegados fueron magistrados locales. Los Borbones sustituyeron a los corregidores con subdelegados durante este periodo; por lo tanto, ambos se mencionan en los manuscritos en este tiempo de transición.

1993; 1998; 1988). Los Borbones también enviaron expertos con nueva tecnología para renovar la minería, con la esperanza de que el aumento de los rendimientos de mineral llenaría las arcas de la Real Hacienda (Pearce, 1999; Contreras, 1995; Fisher, 1975). En 1767 los Borbones exiliaron precipitadamente a los jesuitas. Sus excelentes escuelas cerraron o fueron tomadas por otras órdenes religiosas (ANP, SG, leg. 18, cuaderno [c.] 481, 1784). Las propiedades de los jesuitas, incluyendo algunas de las haciendas más lucrativas, se convirtieron en posesiones administradas por el Estado, en espera de su venta. Se mandó además establecer escuelas de primeras letras para enseñar a los nativos el idioma español (Cohoon, 2020; Campillo, 1789: 51, 76).[2]

Tales reformas empoderadoras y centralizadoras tuvieron resultados mixtos. Los ingresos aumentaron en algunos sectores, pero también se incrementaron los gastos (Stein, 1981). Se abrieron nuevas minas, como Hualgayoc en el norte, y otras, como Pasco, expandieron las operaciones (O'Phelan, 1995). Hubo bullicio y ajetreo en los puertos y una nueva clase de mercaderes se mudó a las provincias (Glave, 1991; 1993; ANP, SG, Go-Bi-5, 1eg. 162, c. 642, 1796; ART, ICompulsas, 1eg. 308, c. 325, 11-X-1793; leg. 387, c. 2067, 18-V-1802; leg. 401, c. 2218, 6-XII-1815; leg. 401, c. 2219, 22-XII-1815; leg. 2054, c. 2054, 17-XI-1800).

Pero, muchas de las reformas ofendieron o perjudicaron a diversos grupos sociales. La casi imposibilidad de adquirir posiciones reales frustró a los criollos bien educados (Burkholder, 1980). Las familias de élite lamentaron la pérdida de las mejores escuelas privadas para sus hijos. Los oficiales de la milicia local repudiaron el maltrato de los oficiales militares españoles y miraron con asombro cómo peninsulares con menos cultura que ellos los mandaban como subordinados. Los impuestos perjudicaron más a los pobres que a la élite, pero a ningún consumidor ocasional le gustaba pagar más por los productos de tabaco (Phelan, 1978; Espinoza, 1981). Especialmente en el norte, los agricultores se irritaron por el hecho de que sólo ciertos individuos podían producir hojas de tabaco para el monopolio real (ART, RH, 1eg. 136, c. 292, 16-IV-1812; 1eg. 138, c. 340, 27-VIII-1794; leg. 138, c. 353, 27-I-1814; leg. 138, c. 355, 28-III-1814; leg. 138, c. 357, 26-VI-1815; leg. 138, c. 359, 15-XI-1816; ANP, SG, Go-Bi-1, leg. 43, exp. 523, 1792; leg. 33, exp. 284, 1775). Incluso los arrieros se resintieron con los impuestos y el papeleo (es decir, las guías y tornaguías) involucrados en sus negocios de carga. Las escalas urbanas en las rutas terrestres desde Lima a la sierra y

[2] Véase ANP, T, para los registros de la expulsión de los jesuitas y sus consecuencias, incluidos los documentos sobre sus escuelas y sus propiedades.

más allá, vieron disminuir el tráfico a medida que las mercancías se descargaban en los puertos recién abiertos y se transportaban a través de las rutas marítimas más baratas. Las órdenes religiosas se preguntaban cuál sería la siguiente en ser exiliada después de los jesuitas.

Así, las reformas borbónicas generaron una gran disidencia. El resentimiento se acumuló cuando una reforma se superpuso a las otras; hasta que, finalmente, pequeñas revueltas, como las de Otuzco y Huamachuco, directamente tierra adentro desde la sede del obispado de Trujillo, estallaron en 1780; y las más grandes, como el famoso levantamiento de Túpak Amaru en la sierra sur, surgieron con violencia, lo que llevó a algunos eruditos a caracterizar el siglo XVIII como la era de las insurrecciones (Ramírez, 2014: 193, 239, 241, 246-277; ANP, SG, Go-Bi-1, leg. 29, exp. 183, 3 [antes SG-Contenciosos, leg. 11, c. 236, 1758]; O'Phelan, 1985: 148-53, 203-207; Espinoza, 1960: 35-36; Hidalgo, 1996; Phelan, 1978).

Pero, pese a todos los estudios de cambio en los reinos de España en América del siglo XVIII, relativamente pocos investigadores han publicado sobre el papel concomitante de la Iglesia. Al describir las actividades y los planes de don Baltazar Jaime Martínez Compañón, un obispo ilustrado y reformista nacido en España, este capítulo sugiere el papel y las contribuciones más importantes de la Iglesia a estos esfuerzos de reforma del Estado en los tiempos de la colonia tardía. Después de un breve bosquejo biográfico del obispo, que destaca las influencias que inspiraron parte de su agenda, una breve discusión de su visita de inspección se centrará en sus logros mientras ocupaba la sede diocesana de Trujillo en el norte del virreinato del Perú. Termino con una recapitulación de la correspondencia de Martínez Compañón con su sucesor, enfatizando los proyectos pendientes que le pidió a éste completar antes de que su barco zarpara desde Huanchaco, el puerto de Trujillo. Su partida a Santa Fe de Bogotá, donde ocuparía la sede del arzobispado hasta el día de su muerte, fue un ascenso no del todo deseado; significó un gran honor y una oportunidad más para que él sirviera al imperio, pero también dejar inconclusos sus innumerables proyectos para los feligreses de Trujillo. Concluyo que las reformas del obispo complementaron las iniciativas reales en la racionalización y modernización del imperio, pero, en este caso específico, hubo poca continuidad después de su partida.

Don Baltazar Jaime Martínez Compañón

Martínez Compañón nació en la Villa de Cabredo (barrio de Pamplona, obispado de Calahorra, en el Reino Vasco de Navarra), España, entre 1735 y 1737, en una familia modesta cuyos miembros se desempeñaron como funcionarios y sacerdotes.[3] Estudió latín en Quinana (Macera, 1997: 58; Navarro, 1991: 17). Más tarde, leyó filosofía en el convento de La Merced en la ciudad de Calatayud (Campos, 2014: 169). Asistió a clases de derecho civil y eclesiástico en las universidades de Huesca y Oñate, y se graduó con los títulos de bachiller y doctor en 1759 (Berquist, 2007: 24; Restrepo, 1961, 1: 279; Ballesteros, 1935: 146; Domínguez, 1936: 545; Navarro, 1991: 17; Garrido, 1953: 2; Campos, 2014: 169). Trabajó también como profesor y rector en el Colegio de Sancti Spiritus. Después de estudiar teología en Vitoria, se unió a la Iglesia y fue ordenado sacerdote en 1761 y dos años más tarde se convirtió en un canon doctoral[4] de la Catedral de Santo Domingo de la Calzada en La Rioja, antes de asumir el cargo de capellán en el Colegio Viejo Mayor de San Bartolomé de la Universidad de Salamanca (Restrepo, 1961, 1: 279). En 1765 se desempeñó en la Catedral de Santander (Ballesteros, 1997: 134; Pérez, 1955: 402-403; Berquist, 2007: 24; Navarro, 1991: 18). Allí también representó el cabildo eclesiástico en las relaciones con la Corona. Martínez Compañón trabajó en 1766 como asesor en el Consejo Superior de la Inquisición (Macera, 1997: 59; Berquist, 2007: 24). Un año después, la Corona lo nombró chantre (director musical) de la Catedral de Lima.[5] Salió de España el 4 de octubre de 1767 y asumió el cargo en Perú el 17 de julio de 1768 (Berquist, 2007: 20, 25; Pazos y Restrepo, 1990: 333; Garrido, 1953: 3).

En Lima, se ganó la confianza del arzobispo Diego de Parada y se desempeñó como examinador general; juez de rentas decimales; visitante

[3] Ballesteros ofrece información sobre su fecha de nacimiento en 1735 (1997: 134-135), mientras que José Navarro Passual (1991: 16) y Berquist (2007: 22) dan la fecha de 1737. J. M. Pérez (1955: 402-403) está de acuerdo con esta última fecha, pero se contradice con los documentos que publica con fechas de 1735 o 1736. Véase también Oberem (1953: 234) y Marzal (1973: 268), que están de acuerdo en que el nacimiento fue en 1735, y los documentos primarios publicados por Domínguez (1936). Garrido (1953: 2) y Vargas (1966), a su vez, indican la fecha de nacimiento como 10 de enero de 1738. Véase, también, Restrepo (1993, 2: 85-94 y 1992).

[4] Un eclesiástico católico que es un miembro con un puesto designado de la catedral con la responsabilidad de enseñar la doctrina.

[5] J. Campos (2014: 169-170).

general de capellanías, capillas, oratorios y altares;[6] rector del Real Seminario de Santo Toribio (1770-1779); juez de gremios, y subdelegado apostólico de la Corte de la Santa Cruzada (Macera, 1997: 59; Restrepo, 1961, 1: 279). Una contribución duradera fue su sistematización de los registros de los diezmos que permitieron a la Iglesia hacer cobros de manera más eficiente de sus intereses (que a menudo estaban atrasados).

Manuel Ballesteros Gaibrois juzga que su participación como secretario del cuarto concilio limense[7] de 1772-1773 fue su trabajo más importante (1997: 134). Durante estas reuniones escuchó los debates sobre la implementación de las reformas modernizadoras del rey Borbón Carlos III (Berquist, 2007: 31-32; Ballesteros, 1935: 146; 1997: 134; Domínguez, 1936: 546).[8] Entre los temas discutidos en las reuniones, se encuentran el restablecimiento de la disciplina eclesiástica y el requisito de que los sacerdotes sirvieran de modelo a la población; el arreglo de las costumbres de la gente; la instrucción de los niños españoles, esclavos, mestizos e indígenas; las características del maestro ideal y el requisito de que el currículum incluyera la doctrina cristiana, las primeras letras y buenas costumbres; la necesidad de investigar cómo vivían los nativos y corregir sus excesos, y el establecimiento y funcionamiento de los seminarios (Vargas, 1952: 7, 10, 12-14, 16, 18-19, 23, 76, 92, 98-102, 128, 130, 155). El mismo autor señala que "Martínez Compañón haría uso de las reformas aprobadas discutidas en las reuniones eclesiásticas por los cambios que introduciría años más tarde, en la organización y administración de su obispado" (Ballesteros, 1997: 134). Este tema se detallará a continuación.

Otra fuente de nuevas ideas fue la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, una organización que ayudó a introducir la nueva tecnología a la que se unió Martínez Compañón en 1777 (Domínguez, 2015).[9] Un año más tarde se asoció con los recién llegados Hipólito Ruiz López y José Antonio Pavón Jiménez y la Expedición Botánica al Perú que exploró la parte central del virreinato durante la siguiente década (Domínguez, 2015). Esta asociación explica su tendencia naturalista y su insistencia en la documen-

[6] Las capellanías incluyen dinero y bienes dejados por el testador con la carga de decir misas para su alma sustentadas por los ingresos derivados de ellos (Addis y Arnold, 1917: 148).

[7] Un concilio fue una asamblea de las autoridades eclesiásticas convocadas para discutir políticas de la institución. Véase Vargas (1952 y 1954).

[8] Vargas (1966) escribe que Carlos III convocó al concilio con el pretexto de poner fin a lo que él y sus colaboradores llamaron "jesuitismo". El rey quiso eliminar la influencia jesuita. Incluso sus libros podrían considerarse "peligrosos y contrarios a la fe cristiana".

[9] Sobre las sociedades amigos del país, véase Shafer (1958).

tación de la flora y fauna de su jurisdicción. Mientras él y su grupo viajaban por los Andes, alguno o algunos asistentes no identificados dibujaron imágenes a color que documentaban las plantas y los animales que observaban; esa obra gráfica quedó coleccionada en el *Codex Martínez Compañón* (Martínez, 1978).

Fue Carlos III quien presentó a Martínez Compañón al papa Pío VI como candidato al obispado de Trujillo en un Real Decreto del 25 de febrero de 1778 para llenar la vacante dejada por la muerte en 1777 de Francisco Javier de Luna Victoria y Castro (Pérez, 1955: 14). Su amigo y mentor, el arzobispo Parada, lo consagró como obispo el 25 de marzo de 1779 (Pérez, 1955: 16). Confirmó su candidatura para ser el decimoctavo obispo de Trujillo el 2 de abril[10] de 1779. Martínez Compañón llegó al puerto de Huanchaco el 12 de mayo de ese año (Polo, 1877: 368; Pérez, 1955: 16) y tomó posesión del cargo en la ciudad de Trujillo al día siguiente (Garrido, 1953: 3; Vargas, 1966: 168).[11]

Su devoción religiosa era compleja. Pablo Macera Dall'Orso afirma que "sus propias inclinaciones disciplinarias probablemente podrían explicar que, al mismo tiempo, tenía una devoción preferencial por la Santa Teresa de Jesús, cuyo celo reformador quizás fue identificado" (Macera, 1997: 17). A veces, se inclinaba por ciertas oraciones tradicionales, como San José y Ecce Homo; pero su elección de otras (como se ve en oraciones como el Santísimo Sacramento, Trinidad, Purísima Concepción) indicaba su "reflexión intelectual, ascetismo y tendencia mística" (Macera, 1997: 17). Su vida me recuerda a la de san Francisco de Sales, que compuso las instrucciones catequéticas para los fieles, escribió reglas para guiar al clero, visitó parroquias dispersas a lo largo de las escarpadas montañas de su diócesis y las comunidades religiosas reformadas. La sabiduría, la bondad, la paciencia, la piedad, el celo y la delicadeza del obispo se hicieron proverbiales. Demostró un intenso amor por los pobres. Su comida era escasa; su vestido y su casa eran sencillos. Prescindió del lujo, trabajó incesantemente y vivió de manera modesta para poder gastar en las necesidades de los fieles (Garrido, 1953: 13; Vargas, 1966: 201; Navarro, 1991: 20-23; Marzal, 1981: 358). Sin embargo, los registros de su visita a la catedral y el personal de la parroquia de la ciudad también muestran que fue riguroso, persistente,

[10] O junio (Pazos y Restrepo, 1990: 333; Torres, 1879: 21). Berquist (2007: 32) da la fecha 3 de mayo de 1779.

[11] Restrepo (1961: 280) escribe que tomó posesión un día antes, el 12 de mayo. Berquist lo describe como "joven" cuando tenía más de cuarenta años. Esa edad, considerando la fecha, indica que era de mediana edad (2008: 377).

sensato, y atento al estado de cuentas y las reformas eclesiásticas y gubernamentales (AAT, VCT, 1780-1782).

Las obras del obispo

El Concilio de Trento[12] recomendó que todos los obispos, ya sea en persona o por medio de un diputado (visitante), inspeccionaran o visitaran su diócesis al menos cada dos años para obtener información sobre la conducta de los clérigos y la moral y las costumbres de los laicos.[13] Tales visitas garantizarían también el mantenimiento de la doctrina, la expulsión de la herejía, la reforma de la moral y el estímulo de los fieles para llevar una vida tranquila y religiosa (Guibovich y Wuffarden, 2008: 23). El segundo y tercer concilios de Lima de 1567 y 1582-83 (respectivamente) apoyaron este mandato (Vargas, 1952 y 1954). Los obispos, según Pedro Guibovich Pérez y Luis Eduardo Wuffarden, debían recopilar información sobre la vida y las costumbres de cada sacerdote,[14] sobre la administración de los sacramentos,[15] su "honestidad", su posesión de libros sospechosos, la existencia y preservación de ornamentos litúrgicos, y sobre la existencia de la herejía y la idolatría nativa.[16]

Eso y más es lo que hizo Martínez Compañón. Después de llegar al norte, donde ayudó a pacificar a la población vecina de la región de Otuzco, que protestó por un aumento de impuestos, se embarcó en una visita o inspección de su obispado (Marzal, 1981: 357; Navarro, 1991: 23, 27-30; Rosales, 1991: 121; Pérez, 1955; Espinoza, 1971; 1981).[17] Pasó dos años reorganizando la administración eclesiástica de la ciudad y reagrupando los asuntos del obispado. Terminó un censo clerical en 1780, que incluía un examen de los ingresos y gastos de los miembros de la curia y el cabildo eclesiástico; la reconstrucción del Colegio o Seminario de San Carlos; la

[12] Para una historia del Concilio de Trento, véase Jedin (1957).

[13] Addis y Arnold (1917: 856) y Mora (1980: 59-67) sobre la institución de la "visita".

[14] Moreno señala el "indeseable clima de la inmoralidad general en el que […] vivió el clero" (2003: 224), especialmente en el primer tercio del siglo XVIII.

[15] Es decir, unción de los enfermos, bautismo, confirmación, eucaristía, toma de órdenes sagradas, matrimonio y penitencia.

[16] Guibovich y Wuffarden (2008: 23-24), con apoyo en Bartra (1982). La idolatría se define como delitos contra la fe católica, como la bigamia, la falta de pago de los diezmos y la herejía (Tavárez, 2009: 87). Después de 1571, la idolatría quedó bajo la jurisdicción del obispo.

[17] Para un análisis de otra visita algo más temprana (1765-1769) por un obispo chileno, véase Sala (1986).

reconstrucción del santuario de la catedral y su sacristía dañada y cerrada durante 22 años después de un terremoto acaecido el 2 de septiembre de 1759; la reparación de la sala de reunión del cabildo y las cámaras de la junta decimal, y la inspección de las parroquias urbanas de San Sebastián y Santa Ana (Restrepo, 2012: 103; Garrido, 1953: 5; Berquist, 2007: 53). Escribió, además, una serie de ordenanzas para los sacerdotes de la parroquia, sus ayudantes y aquellos que se beneficiaron de los ingresos de las capellanías. Luego pasó tres años (20 de junio de 1782-8 de marzo de 1785) viajando con un séquito de cinco clérigos y siete negros a lo largo de su jurisdicción, que en ese momento constituía la mayor parte del norte del Perú, incluidas las provincias remotas de la selva; pueblos de sierra templada, como Cajamarca, y a lo largo de la costa del Pacífico, desde Tumbes o Piura hasta Trujillo (Marzal, 1973: 358; Zegarra, 1983: 3).[18]

Mapa 1. Obispado de Trujillo



Fuente: tomado de Martínez (1978: f. 4).

[18] El obispado de Martínez Compañón tenía jurisdicción sobre la población de lo que hoy son los siete departamentos de La Libertad, Lambayeque, Piura, Tumbes, Cajamarca y partes de Amazonas y San Martín, con una población de casi un cuarto de millón de habitantes.

Daniel Restrepo Manrique afirma que su jurisdicción se extendió a más de 150 000 kilómetros cuadrados (Restrepo, 2012: 79). El obispo lo describió como una extensión de "Norte Sur... 175 leguas[19] de camino desde Tumbez al Río de Sama, y 214 leguas del este a oeste desde el pueblo de Cumbasa, en la Provincia de los Motilones de Lamas, hasta Caboblanco en la de Piura" (Campos, 2014: 174-75). Se dividió en 12 distritos: Piura, Jaén [de los Motilones de] Lamas, Moyobamba, Chachapoyas y Chillaos, Cajamarquilla (también conocida como la provincia de los Hivitos y Cholones), Luia (o Luya), Saña, Guambos, Cajamarca, Guamachuco y Pataz). Incluía además, ocho vicariatos; cinco ciudades; 150 pueblos; 52 haciendas, y casi 250 000 personas, que fueron servidas en 96 parroquias por 1 000 clérigos. Casi la mitad (49.2 por ciento) de su congregación (feligreses) eran nativos; 9.1 por ciento eran españoles. Los otros, entre ellos los mulatos (pardos), negros y mestizos, formaron más de 40 por ciento del total, como se detalla en el cuadro 1.

Cuadro 1. Población del obispado de Trujillo hacia 1780

	Personas	*Porcentaje*
Nativos	118 324	49.2
Mestizos	79 043	32.9
Españoles	21 980	9.1
Pardos	16 630	6.9
Negros	4 486	1.9
Total	240 463	100.0

Fuente: Berquist (2007: 46).
Nota: Restrepo ha publicado varias cifras de población para 1786 (2012: 91-92); Campos (2014: 175) y Vargas (1942: 13-14) también proporcionan cifras de población que difieren ligeramente de las del cuadro.

Su visita recuerda los recorridos de inspección de santo Toribio Mogrovejo, arzobispo de Lima, a fines del siglo XVI y principios del XVII, y los de los obispos Manuel de Mollinedo y Angulo a la jurisdicción del Cuzco y de Mariano Martí a Caracas al final del siglo XVII (Benito, 2006; Guibovich y Wuffarden, 2008; Sala, 1986; Martí, 1969). Pero, a diferencia de las preocupaciones de santo Toribio sobre la salud espiritual de las personas con las

[19] Campos puede haber copiado esta medida incorrectamente (2014: 174-75). Vargas, 1966: 170) da las leguas como 475 de norte a sur. Restrepo, en un artículo escrito con Pazos, estima el área como 200 000 kilómetros cuadrados (1990: 324). Garrido (1953: 5) escribe que la jurisdicción se extendió por casi un tercio del territorio del Perú.

que se encontró, Martínez Compañón también se preocupó por su bienestar material. Sus objetivos incluían la mejora de la vida de los laicos, convirtiéndolos en ciudadanos útiles y productivos, empleados activamente en la agricultura,[20] la minería, la industria y el comercio (AAT, UI, 1790, f. 7).[21] Así, durante esta visita reunió información sobre miles de sus feligreses y sus costumbres. Cuestionó a los sacerdotes sobre las vidas y las obras de los nativos, los idiomas que hablaban, el tamaño de sus familias, las hierbas medicinales que usaban para curar enfermedades y cualquier indicación de las actividades de las poblaciones precoloniales (Marzal, 1981: 359; Trever y Pillsbury, 2011). Introdujo plantas útiles y de alto rendimiento, como el cacao para chocolate en Balzas, Moyobamba, Santo Toribio, San Marcos, Magdalena y Tongo; la corteza amarga y hedienta de un árbol nativo de las tierras bajas del este que fue la fuente del extracto de quinina en Trujillo y Otuzco, y lino en Chocope y Saña (Macera, 1997: 23; Pazos y Restrepo, 1990: 337; Marzal, 1981: 359, 364-365). Trabajó para mejorar la educación y, como resultado de sus viajes y los conocimientos adquiridos en sus rutas, propuso o fundó más de 50 escuelas primarias para niños nativos, dos escuelas técnicas y seis seminarios para misioneros (Vargas, 1966: 223-228; Restrepo, 1961, 1: 279; Ramírez, 2014; Marzal, 1973: 268; Ballesteros, 1997: 138; Oberem, 1969: 209).[22] Ayudó a planificar la reorganización de las minas de plata de Hualgayoc (Contreras, 1995; ALL, Leb 4-13, 1, 131); ajustó el tamaño de los curatos para facilitar la asistencia del clero para satisfacer mejor las necesidades espirituales de la población; fundó 20 pueblos nuevos[23] con 16 820 habitantes y reorganizó o reubicó otros 17 o

[20] Su biblioteca incluye libros sobre agricultura, como *Commentariorum pragmaticae in favorem reifrumentariae, & agricolarum...* por Diego Collantes de Avellaneda (Ramírez, 2021).

[21] La transcripción del Último Informe fue hecha por Tammy Honors. No pude compararlo con el documento original.

[22] El obispo Mollinedo, durante su gira de 1687, ordenó la fundación de las escuelas en Oropesa, Coya y Calca. Los sacerdotes tenían que enseñar a los niños a leer, escribir, cantar, orar y hablar español (Guibovich y Wuffarden, 2008: 32; Gutiérrez, Vallin y Muñoz, 1984).

[23] Incluyendo Santo Toribio en Moyobamba, Bagua Chica en Jaén, San Carlos y Yamán en Chillaos (Marzal, 1981: 365; Garrido, 1953: 16). Para una lista completa, véase Oberem (1969: 207). En otro documento de febrero de 1790, Martínez Compañón mencionó que trasplantó 13 pueblos a lugares más sanos y accesibles que aquellos en los que habían estado, fundó dos nuevos pueblos y delineó otros nueve, en los que se reunieron unas 14 000 personas (Torres, 1879: 25; Seminario, 1990: 412).

18;[24]diseñó 39 nuevas iglesias y reacondicionó otras 21,[25] y mandó construir tres canales de irrigación (con casi 16 leguas de longitud), varios puentes y 180 leguas de caminos nuevos (Pérez, 1955: 142-143, 276-279, 414-442; Macera, 1997: 37; Marzal, 1973: 268; 1981: 365; Garrido, 1953: 16; Oberem, 1969: 208).[26] De esa manera, el obispo llevó a cabo propuestas reales para extender la influencia de las autoridades sobre la sociedad, sin importar cuán lejos, y para fortalecer la presencia y las actividades del clero secular, especialmente en las áreas rurales (Guibovich y Wuffarden, 2008: 24). Su promoción de la minería y los nuevos cultivos prometió mejorar las actividades económicas y los ingresos fiscales correspondientes. Todos estos proyectos se habían planificado, delineado o completado de acuerdo con otro documento, "para desterrar la ignorancia, la pobreza y la miseria y mejorar las costumbres" (Torres, 1879: 25).

Estas actividades están documentadas en su voluminosa correspondencia, mientras que asistentes anónimos ilustraron sus observaciones en 9 volúmenes que contienen 1 411[27] dibujos y mapas, y 10 retratos de Carlos III y IV y de la reina María Luisa (Ballesteros, 1997: 133; Garrido, 1953: 19-20; Marzal, 1981: 362). Estos fueron enviados a la corte real. Asimismo, envió al rey cajas llenas de cerámica y muestras de flora y fauna para el Museo de Historia Natural, siguiendo una directiva del 10 de mayo de 1776 (Ballesteros, 1997: 136; Pérez, 1955: 404-411; Vargas, 1966: 213-215). Basándose en estas experiencias, prometió escribir una memoria llamada "Historia, física, museo político y moral del obispado de Trujillo, Perú" (Pazos y Restrepo, 1990: 336).[28]

[24] Incluyendo El Prince (Sullana), San Fernando (Chalaco), San José, Santo Domingo, La Lusiana, San Gabriel (Tamogrande), San Antonio (Chipillico), San Salvador, Santa Teresa y El Infante (Lancones) (Seminario, 1994: 111). Diez pueblos estaban en el corregimiento de Piura y el resto se distribuyó entre los corregimientos de Cajamarca, Lambayeque, La Libertad, San Martín y Amazonas (Seminario, 2012: 247).

[25] Oberem (1969: 206) enumera las ubicaciones de las 21 iglesias reconstruidas y las ubicaciones de las 39 nuevas. Garrido informa que el número de nuevos templos fue de 36 (1953: 16).

[26] Tres caminos en la provincia de Cajamarquilla en las regiones donde vivían los jibitos y cholones y otros tres grupos (Garrido, 1953: 16; Marzal, 1981: 365). Los detalles sobre estas actividades se pueden encontrar en ALL, Lea 21-4, 1782-1786, l. 83, ff. 15v, 18-20; Leb 4-13, 1782-1786, caja 90, ff. 3, 73-77, 80-87; BNP, C4414, 1783, ff. 3, 6v-7, 17v; ANC, Virreyes, t. 7, núm. 13, ff. 496, 892v-894; t. 3, 1784, ff. 17, 18v, 20; Miscelania de Colonia, t. 30, 1794, ff. 406-415; ART, Cocompulsas, l. 265, exp. 3064, 17-XII-1784; Icompulsas, l. 375, exp. 1953, 17-I-1785.

[27] Berquist da la cifra de 1 372 (2007: 9).

[28] Marzal anota el título como "Historia natural, moral y civil de la diócesis de Trujillo" (1981: 357).

Sin embargo, estas actividades y otras fueron interrumpidas cuando la Corona lo nombró arzobispo de Santa Fe de Bogotá el 13 de septiembre de 1788 (Berquist, 2007: 204, Restrepo, 1961, 1: 281; Campos, 2014: 173; AGI, MPByB, 376, doc. 15, 1788; ANC, V, t. 6, núm. 25, 1790, ff. 1165-1206). Por ello, expresó, en una carta al intendente de Trujillo, Fernando de Saavedra, fechada el 7 de diciembre de 1789, su renuencia a salir, escribiendo que sintió "la grave pena y dolor de tener que dejar mi obispado". A su buen amigo Hermenegildo de Querejazu, en Lima, le confesó en una carta del 25 de marzo que no podía decir cuán profundamente sintió su partida del Perú después de haber experimentado su calidez natural y haber pasado los mejores días de su vida allí (Campos, 2014: 173). El 10 de junio de 1790 escribió que no podía expresar su dolor por abandonar al Perú después de 22 años de residencia allí (ANP, F, DI, 25-727, f. 207). En su último informe sobre el estado del obispado, escribió sobre su "dolorosisima salida" (AAT, UI, 1790, f. 56). Según su secretario, Pedro de Echevarri, zarpó del puerto de Huanchaco la mañana del 1 de julio de 1790 hacia Santa Fe. Tomó posesión de la arquidiócesis en esa capital el 12 de marzo de 1791.[29] Martínez Compañón murió en Bogotá el 17 de agosto de 1797 (Oberem, 1953: 236; Jiménez, 1997: 83; Berquist, 2007: 104, 212; AAT, UI, 1790).

Tareas pendientes y solicitudes

Las causas del dolor que sintió Martínez Compañón cuando tuvo que abandonar Trujillo fueron sus interacciones con personas generosas y el disfrute de un clima templado (AAT, UI, 1790, f. 30). Además, viajar a Santa Fe significaba dejar ciertos proyectos pendientes. Esto se manifiesta claramente en la correspondencia que tuvo con su sucesor, el panameño Josef Andrés de Achurra, entre el 9 de febrero de 1788 y la fecha de su salida de Huanchaco, el 1 de julio de 1790. En sus cartas, al margen de comentar sobre la salud de ambos, los puestos eclesiásticos vacantes y las recomendaciones sobre el personal, y de sus viajes respectivos, estos dos prelados abordaron las tareas incompletas dejadas por Martínez Compañón (AAT, UI, 1790, f. 30; Torres, 1879: 26). El obispo explicó su dolor al viajar sin cumplir sus planes y escribió el 12 de marzo de 1789:

[29] Culquichicón (1984: 3) escribe que se embarcó desde Huanchaco el 23 de abril de 1791. Restrepo (1961: 282) y Pérez (1995: 49) dan la fecha del 30 de junio de 1790; ya estaba en Panamá en agosto de ese año (Pérez, 1955: 49; Macera, 1997: 64; Seminario, 1994: 107 y ANP, Facticias, DI 25-727, f. 209).

> amo a esta Diocesis y me intereso en sus prosperidades, y esperar que disimulando caritativamente mi tibieza y desasiertos reduzira, y elevara la disciplina, y costumbres de sus Abitantes a un punto de arreglo, y explendor, que conteniendolos dentro de sus respectibas obligaziones los haga tan virtuosos y ejemplares entre si y tan gratos a los ojos de el Señor como es de desear (AAT, UI, 1790, f. 7).

En su correspondencia, Martínez Compañón informa sobre sus proyectos y hace algunas recomendaciones al obispo electo. Sugiere que mientras Achurra esté en Piura, en el camino a Trujillo, visite algunos de los pueblos que se encuentran en los alrededores. En una carta fechada el 12 de abril de 1790 escribió que el obispo electo debería visitar el distrito de Piura para observar con sus propios ojos su extensión y saber el número de feligreses y su dispersión, y la disciplina y el estado de las costumbres de los indios de la parroquia de Santa Lucía de dicha ciudad. Luego podría decidir con éxito las consecuencias de las divisiones de dicha parroquia, que había dejado delineadas en los registros de su visita; también podría juzgar las circunstancias de Colán, Tumbes, Guarmaca, Frías, Ayabaca y Guancabamba para el mismo propósito, así como el estado de la edificación del seminario de dicha ciudad. Estas obras fueron convenientes, útiles y necesarias para el servicio de ambas majestades y el bien espiritual y material de la diócesis. Concluyó que, aunque "yo salga de ella [la diócesis] la llevare a todas partes en mi corazón" (AAT, UI, 1790, f. 30). Achurra, reiteró Martínez Compañón, no encontraría ningún problema que le interesara más y que él no serviría con todas sus medios y fuerza. Porque, además de la obligación de una relación tan larga y estrecha, la docilidad general de los ciudadanos y los habitantes de todas las condiciones y clases para aceptar sus disposiciones y propuestas fue ciertamente muy digna de la memoria y el reconocimiento eternos de su parte (AAT, UI, 1790, f. 29v). Achurra respondió sucintamente desde Amotape el 19 de ese mes que:

> Me he propuesto pasar por Piura y q[ue] sea por el Camino del Rodeo, p[ar] a confirmar los q[u]e se presenten y siguiendo el digtamen de V[uestra] S[eñoría] I[lustrísima], observaré quanto le digta la prudencia, no p[ar]a otra cosa q[ue] tributar a Dios las debidas gr[aci]as por q[ue] lo eligio como Pastor [...] Ya tengo bastante idea de Paita y colan cuyo numero es quantioso y de los demas formaré alguna [idea] con los ynformes de V[uestra] S[eñoría] I[[lustrisima] mas q[ue] p[o]r inspec[i]on pasajera (AAT, UI, 1790, ff. 31v-32).

Esta respuesta estableció el tono de la futura correspondencia: cortesía y respeto expresados en un lenguaje un tanto florido (como era habitual en ese momento), pero sin indicaciones de que las sugerencias y prioridades de Martínez Compañón se cumplirían. Esta respuesta indica que el obispo electo no sería otro Martínez Compañón; él no saldría al campo para visitar y reunirse con feligreses. Presagiaba la frustración sutil pero creciente que se manifiesta en las reiteradas insistencias escritas de Martínez Compañón sobre sus proyectos sin terminar y favoritos, como se verá más adelante.

Martínez Compañón comunicó también la situación de las monjas de Santa Clara, señalando, en una carta fechada el 26 del mismo mes, que el día 24 eligieron abadesa, con 19 votos de los 34, a la reverenda madre sor Nicolasa de Castañeda, que había ocupado el mismo cargo otras dos veces. La votación fue recibida con alegría y satisfacción por la población de la ciudad. Él entendió que ella era de talento, piedad y prudencia probados. Martínez Compañón nombró como su capellán a su secretario, Pedro de Echevarri, con el cargo de conocer las causas de los conflictos que surgieron entre ellas. Esperaba que pudieran seguir reparando las rupturas que habían sufrido, y que Achurra, con su sabiduría, celo y discreción, pudiera disipar aún más su faccionalismo. Achurra permaneció mudo sobre este punto (AAT, UI, 1790, ff. 33r-v, 44r-v; ANC, C, MC, t. 30, 1794, ff. 546-594v).

Igualmente, Martínez Compañón le confió la celebración de las fiestas patronales de Trujillo de Santo Toribio de Mogrovejo, por el cual tuvo una especial admiración y reverencia. Envió a Achurra el testimonio de un acto que declaró al glorioso santo Toribio como patrono de la diócesis y sostuvo que con este motivo debía celebrarse con la "mayor magnificencia" y con una "fiesta de primera clase" con la obligación de escuchar misa y no trabajar. Antes de partir, Martínez Compañón logró celebrar la primera fiesta de santo Toribio en abril de 1790 (AAT, UI, 1790, ff. 33r-v, 44r-v; Torres, 1879: 25).

En otro caso, lamentó, el 24 de marzo de 1790, "no haber podido expedir un Sinodo Diocesano, que había llegado á convocar para la ciudad el 2 de Julio del año próximo pasado". Continuó diciendo que tenía "la mas viva confianza" de que su sucesor "no tardará en proporcionar á esta diócesis este tan importante beneficio" (AAT, UI, 1790, f. 26).

Poco más de un mes antes de abandonar Trujillo, Martínez Compañón envió a Achurra, en una carta fechada el 27 de mayo de 1790, una lista de tareas pendientes. El primer punto fue acerca de la división de los curatos a los que ya se había referido en sus anteriores misivas epistolares. Especificó la creación de 42 nuevas doctrinas y el desmembramiento de 17 anexos de sus capitales (AAT, UI, 1790, f. 24). Diseñó estas divisiones y reconfiguraciones para asegurar el buen gobierno de los feligreses, ya que

algunos curatos eran tan grandes o estaban en terrenos tan accidentados (especialmente durante épocas de lluvias e inundaciones de ríos) que los sacerdotes no podían atender de manera regular las necesidades espirituales de pequeñas aldeas rurales dispersas. El segundo punto fue la viabilidad de los seminarios eclesiásticos de Trujillo, Lambayeque, Piura y Cajamarca. La importancia que le dio a este proyecto justifica parafrasear una selección de sus palabras sobre este tema. Sugirió asignar el ingreso de una o dos doctrinas a cada una para su subsistencia, mientras que el tiempo proporcionaría otros medios de ingreso que no deberían demorarse, dada la cooperación, la devoción y la piedad de los buenos diocesanos. Cuando propuso los seminarios de misioneros, las poblaciones "hicieron unas tan conciderables erogaciones a su favor", que fueron inesperadas. Predijo que, en pocos años, las misiones estarían por completo equipadas y serían financieramente autosuficientes. La mayoría de los hombres y mujeres, adultos y niños, sanos y enfermos, ricos y pobres, no tenían otro conocimiento de las enseñanzas de la Iglesia y las ayudas eclesiásticas que el que recibieron de él directamente durante sus viajes. Los misioneros, una vez entrenados, argumentó, ayudarían a la gente predicando y atendiendo en el confesionario y en los lechos de muerte. Incluso el intendente Saavedra apoyó tales esfuerzos, debido a las contribuciones que aportarían al establecimiento de la disciplina y la felicidad cristianas, y expresó su esperanza de que el rey los aprobara y protegiera (AAT, UI, 1790, ff. 53-54).

El tercer punto correspondió al seminario conciliar; Martínez Compañón informó a Achurra que fue financiado con ingresos de los diezmos, de los sínodos de las parroquias, y con 18 800 pesos de los principales de las capellanías. Todo lo que se necesitaba, continuó, era un rector prudente y de confianza y un profesor de literatura. El seminario, que se inauguró el 22 de febrero de 1782, ya ofrecía clases de gramática y latín impartidas por dos seminaristas; de filosofía, impartida por tres seminaristas, y de teología, enseñada por uno. El vicerrector, señaló, también había sido alumno del seminario (AAT, UI, 1790, f. 54; Torres, 1879: 22).

En el cuarto punto se refirió a su idea de que era necesario ordenar a más candidatos de lugares apartados de la costa y de la sierra. La mayoría de los que habían ingresado al seminario habían sido más antiguos de lo normal, tenían poca formación gramatical y tenían una instrucción mínima en estudios morales. Aceptar más candidatos de las provincias ayudaría a adoctrinar las poblaciones rurales y aisladas, donde los sínodos eran relativamente bajos. Muchos sacerdotes, pensaba, aceptarían esa asignación para estar más cerca de sus familiares, que vivían aun fuera de las villas y

ciudades grandes (AAT, UI, 1790, f. 54v; ART, Intendencia, Causas Eclesiásticas, l. 372, c. 1883, 1785, f. 3v).

En el quinto punto se refirió a las conferencias semanales sobre moral y ritos. Como parte de su revisión del establecimiento eclesiástico de Trujillo, se reunió y entrevistó con todos los sacerdotes. Aprendió, a través de estas reuniones, que sus sacerdotes eran irregulares en su aprendizaje, con graves deficiencias en su comprensión de la teología y la conducta de los ritos de la Iglesia. Con el fin de remediar esto, instituyó charlas semanales para examinar puntos de teología, procedimientos y rituales. Los temas incluyeron la importancia de la oración y la confesión; la necesidad de la castidad; la obligación de los sacerdotes de servir en la parroquia asignada; el requisito de llevar hábitos largos, modestos y de color oscuro, y las prohibiciones contra el comercio y ciertas distracciones, como el juego. Compartió con Achurra que promovió estas reuniones, "en esta ciudad casi desde mi llegada, con la gran satisfaccion de ver que aun de los Señores del Venerable Cabildo unas vezes concurrian unos, y otras otros y algunas todos" (AAT, UI, f. 55; AAT, VCT, ff. 24-29).[30]

El sexto punto se refirió a la admonición sobre los eclesiásticos. Dijo que casi desde el día de su llegada al obispado vio la necesidad de "la ascripcion de todo eclesiastico al servicio de alguna Iglesia o lugar de Pio"; esta política, dijo, debería continuar (AAT, UI, f. 55).

Otro punto —considerado un proyecto muy cercano a su corazón— fue el de las escuelas de primeras letras. Le hizo saber a su sucesor que había fundado 51 de estas escuelas durante su visita y que luego se establecieron dos más. Escribió estatutos para gobernar algunas y luego formuló ordenanzas generales para todas las que ya estaban establecidas y aquellas que podrían establecerse en el futuro.[31] Todas las ordenanzas fueron aprobadas por los oidores de la Real Audiencia de Lima y el Virrey, excepto dos. La primera fue el Artículo 44, que, en lugar de exigir que todos los estudiantes pagasen una tarifa, señalaba que debían ser alentados a hacerlo y se les debía permitir contribuir con bienes o trabajos en una chacra, cuya cosecha se aplicaría para beneficiar a las escuelas; la segunda era el Artículo 46, sobre la selección de profesores. Martínez Compañón pensó que el obispo o un sacerdote debían seleccionar a los maestros, pero el gobierno dictaminó que, en ausencia de Martínez Compañón, el intendente seleccionaría a los maestros.

[30] Agradezco a John Schwaller y John F. Chuchiak por su ayuda en las posibles interpretaciones de este punto.

[31] En febrero de 1790 mencionó que había fundado 52 escuelas (Torres, 1879: 24).

El octavo y último punto de la lista se refería al establecimiento de una casa de niños expósitos y una casa de recogidas (o recogimiento) en la ciudad de Trujillo. Él ya había elegido un solar, pero luego resultó que no estaba disponible. Y, así, lamentó haber dejado el proyecto pendiente (Deusen, 2001; AAT, UI, 1790, f. 55v).

Un apéndice no numerado se refería a su secretario, Echevarri, quien le había servido desde sus días en España y que quería acompañarlo a Santa Fe de Bogotá. Martínez Compañón agregó que la administración o supervisión de las monjas del convento de Santa Clara quedaría vacante cuando Echevarri se fuera. Presentó algunos nombres de sacerdotes que podrían remplazarlo en esta capacidad, a quienes recomendó "por sus lettras, virtud y madures y por sus buenos modales, y disposiciones para desempeñar cumplidamente, esta y qualesquiera otra confianza" (AAT, UI, 1790, f. 56v). Terminó, expresando que dejó su puesto con el consuelo de

> que V[uestra] S[eñoría] I[lustrísima] adelantará sobre todo mucho mas de lo que Yó havría adelantado, y pudiera decir, y esta esperanza es mi unico paño de lagrimas al tiempo de mi dolorosisima salida de mi Obispado que tanto he devido amar por muchas razones, y cuia prosperidad me interesará siempre otro tanto como la mía propia (AAT, UI, 1790, f. 56).

Achurra respondió que Martínez Compañón podía contar con él:

> no le quede la menor duda q[u]e seran el Norte q[u]e me dirija al logro de tan importante[e]s fines al bien comun de esta Grey y servicio de ambas Magestades, llebando el consuelo de q[u]e con quanto prenda de mi [...] [las] facultades concurrire a su logro, y q[u]e en el se esculpa el buen nombre deV[uestra] S[eñoría] I[lustrísima] como creador de obras tan dignas [...] (4 de junio de 1790) (AAT, UI, 1790, f. 58v).

Aproximadamente una semana antes de navegar hacia el norte (22 de junio de 1790), Martínez Compañón reiteró la importancia de las tareas que esperaba que Achurra promoviera, y dijo que no podía dejar de rogarle que completara sus proyectos en curso, especialmente el establecimiento de los seminarios eclesiásticos y la división de los curatos aún pendientes. Éstos son los dos proyectos que proporcionarían el mayor bien para el obispado en las circunstancias de aquel momento, insistió (AAT, UI, 1790, f. 67v).

Martínez Compañón también tuvo garantías del Cabildo Eclesiástico. Sus miembros le prometieron, el 23 de junio de 1790, completar sus planes y prioridades, escribiendo que se ocuparían del "extablecimiento de los

Seminarios Ecc[lesiasticos] que quedan delineados, y las divisiones de los curatos, q[u]e se hallan pendientes" (AAT, UI, 1790, f. 69v).

A manera de conclusión: sentimientos encontrados

A través de esta correspondencia y otros documentos de la visita, intuyo que Martínez Compañón dejó Trujillo con serias dudas de que su sucesor y el cabildo eclesiástico continuarían su labor. Desde el primer momento en que Martínez Compañón llegó a la ciudad, el cabildo eclesiástico se había mostrado reacio y lento en responder a sus peticiones. La respuesta de su sucesor le dio alguna indicación de que no tenía ni la inclinación de caminar a pie ni de andar en mula como lo hicieron santo Toribio y Martínez Compañón, visitando, confirmando y contando las almas y conociendo las costumbres, los problemas y el potencial de feligreses para servir a Dios y Su Majestad. Para el arzobispo electo de Santa Fe de Bogotá, un título que usó a partir del 11 de abril de 1790 (AAT, UI, 1790, f. 27v),[32] un hombre tan serio e intenso, que había dedicado tanta fuerza y energía al potencial imaginado de los feligreses, esto tenía que ser una partida agridulce cuando se dio cuenta de que sus proyectos probablemente permanecerían en el estado en que los había dejado.

Las fuentes primarias no registran ninguna noticia segura de los posibles planes de Achurra sobre los proyectos de Martínez Compañón, porque murió en Trujillo unos meses después de llegar en 1793. Sin embargo, esta exposición de la vida y actividades de Baltazar Jaime Martínez Compañón, especialmente en Trujillo mientras se desempeñaba como obispo, subraya cómo miembros del clero secular complementaron los designios de la monarquía borbónica y sus agentes en sus esfuerzos por sistematizar la administración de los dominios americanos. Los logros de Martínez Compañón (por ejemplo, el establecimiento de nuevos pueblos, cada uno con una iglesia y un sacerdote o asistente residente para ofrecer consuelo y orientación a los feligreses, la construcción de caminos y canales de irrigación, la introducción de plantas útiles, el fortalecimiento de las minas de plata de Hualgayoc) y sus intentos de educar a sus sacerdotes y enseñar

[32] No había recibido las bulas que lo nombraban arzobispo de Bogotá el 19 de agosto de 1789. En una carta del 25 de marzo de 1789 escribe: "no he recivido las cedulas del gov[ier]no de mi nueva Yglesia [...] mientras no tenga noticia del despacho de las Bulas soy Prelado desta Yglesia y no puedo titularme de otro modo" (ANP, CM, DI, 19-564).

a los niños conocimientos útiles (sobre todo, el respeto y la obediencia a las autoridades) muestran cómo la iglesia secular se esforzó por llevar a la población, y especialmente a la población rural, aislada, a un contacto más continuo con representantes de la Iglesia y el Estado. Al hacerlo, contribuyó a la centralización del poder, la supervisión y el control; a un mayor bienestar socioeconómico de las comunidades, la región y el virreinato, y a la racionalización y modernización del imperio borbónico en América en su conjunto.

Referencias

Archivos y siglas

AAT	Archivo Arzobispal de Trujillo, secciones:
UI	Última Informe
VCT	Visita a la Ciudad de Trujillo
ALL	Archivo de Límites de Lima
ANP	Archivo Nacional del Perú, secciones:
DI	Derecho Indígena
CM	Colección Moreyra
F	Facticias
SG	Superior Gobierno
T	Temporalidades
ART	Archivo Regional de Trujillo, secciones:
Cocompulsas	Corregimiento Compulsas
	Intendencia, Causas Eclesiásticas
Icompulsas	Intendencia compulsas
RH	Real Hacienda
ANC	Archivo Nacional de Colombia, secciones:
C	Colonia
MC	Miscelánea de Colonia
AGI	Archivo General de Indias, sección:
MPByB	Mapas y Planos, Bulas y breves

Biblioteca Nacional, Sala de Manuscritos

Fuentes impresas y bibliografía

Acevedo, Edberto Oscar (1981), "Las nuevas ideas en las intendencias altoperuanas", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 38, pp. 25-56.
Addis, William Edward y Thomas Arnold (1917), *Catholic dictionary*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner.
Ballesteros Gaibrois, Manuel (1997), "El obispo Martínez Compañón, el último ilustrado en América", en Rafael Varón Gabai y Javier Flores Espinoza (eds.), *Homenaje a María Rostworowski: arqueología, antropología e historia*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 133-147.
Ballesteros Gaibrois, Manuel (1935), "Un manuscrito colonial del siglo xviii", *Journal de la Société des Américanistes,* vol. 27, núm. 1, pp. 145-174.
Barbier, Jacques (1980), *Reform and politics in bourbon Chile*, Ottawa, University of Ottawa Press.
Bartra, Enrique T. (1982), *III Concilio Provincial de Lima, 1582-1583. IV Centenario, 1982-1983*, Lima, Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, pp. 135-178.
Benito Rodríguez, José Antonio (2006), *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo, 1593-1605*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
Berquist, Emily (2014), *The bishop's utopia: envisioning improvement in colonial Peru*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
Berquist, Emily (2008), "Bishop Martínez Compañón's practical utopia in Enlightenment Peru", *The Americas,* vol. 64, núm. 3, pp. 377-408.
Berquist, Emily (2007), "The science of empire: bishop Martínez Compañón and the Enlightenment in Peru", tesis de doctorado en Historia, Austin, University of Texas-Department of History.
Brading, David (1973), "Government and elite in late colonial Mexico", *Hispanic American Historical Review,* vol. 53, núm. 3, pp. 389-414.
Burkholder, Mark A. (1980), *Politics of a colonial career: José Baquíjano and the Audiencia of Lima*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
Burkholder, Mark A. (1972), "From creole to peninsular: the transformation of the Audiencia of Lima", *Hispanic American Historical Review,* vol. 52, núm. 3, pp. 395-415.
Burkholder, Mark A. y Dewitt Sam Chandler (1977), *From impotence to authority: the spanish Crown and the american Audiencia, 1687-1808*, Columbus, University of Missouri Press.
Cohoon, William (2020), "Information empire: communication, surveillance systems, and the State in Bourbon Peru, 1713-1824", tesis de docto-

rado en Historia, Department of History, Texas Christian University, Fort Worth, Texas.

Campillo y Cosio, Joseph del (1789), *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*, Madrid, Imprenta de Benito Cano.

Campos y Fernández de Sevilla, Javier (2014), "El obispo de Trujillo del Perú Martínez Compañón y su obra, 1778-88", *Temas de Estética y Arte,* vol. 28, núm. 1, pp. 165-212.

Contreras, Carlos (1995), *Los mineros y el rey: los Andes del Norte: Hualgayoc 1770-1825*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Culquichicón Gómez, Yeconías (1984), "La obra de Jaime Martínez Compañón y Bujanda", *La Industria-Trujillo*, 28 de agosto, p. 3.

Deusen, Nancy E. Van (2001), *Between the sacred and the worldly: the institutional and cultural practice of recogimiento in colonial Lima*, Stanford, Stanford University Press.

Domínguez Bordona, Jesús (1936), "Documentos relativos al obispo de Trujillo don Baltazar Jaime Martínez Compañón", *Tierra Firme*, núm. 3-4, pp. 544-559.

Domínguez Faura, Nicanor (2015), "Territorios y geografía histórica: la cartografía en el obispado de Trujillo en la época de Martínez Compañón (1779-90)", trabajo presentado en el XI Congreso Nacional de Geografía, Cajamarca (agradezco al autor el envío de una copia de su trabajo).

Espinoza Soriano, Waldemar (1981), "1780: movimientos anti-fiscales en la sierra norte de la Audiencia de Lima y repercusiones tupamaristas en la misma zona, nuevas perspectivas", *Allpanchis,* vol. 15, núm. 17-18, pp. 169-201.

Espinoza Soriano, Waldemar (1971), "La geografía histórica de Huamachuco: creación del corregimiento, su demarcación política, eclesiástica y económica", *Historia y Cultura,* núm. 5, pp. 5-96.

Espinoza Soriano, Waldemar (1960), "Protestas, motines y rebeliones de indios, mestizos y españoles en Cajamarca, 1756-1821", en *La causa de la emancipación del Perú. Testimonio de la época precursora, 1780-1820. Actas del Simposio del Seminario de Historia,* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 35-36.

Fisher, John R. (2015), *Government and society in colonial Peru: the intendant system, 1784-1814*, Londres, Bloombury.

Fisher, John R. (2003), *Bourbon Peru, 1750-1824*, Liverpool, Liverpool University Press.

Fisher, John R. (1998), "Commerce and imperial decline: spanish trade with spanish America, 1797-1820", *Journal of Latin American Studies,* vol. 30, núm. 3, pp. 459-479.

Fisher, John R. (1993), *El comercio entre España e Hispanoamérica, 1797-1820*, Madrid, Banco de España.

Fisher, John R. (1990), "The effects of *Comercio Libre* on the economies of New Granada and Peru: a comparison in reform and insurrection in bourbon New Granada and Peru", en *idem*, Allan James Kuethe y Anthony Mcfarlane (eds.), *Reform and insurrection in bourbon New Granada and Peru*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, pp. 147-163.

Fisher, John R. (1988), "El impacto de comercio libre en el Perú, 1778-1796", *Revista de Indias,* vol. 48, núm. 182-183, pp. 401-420.

Fisher, John R. (1975), "Silver production in the Viceroyalty of Peru, 1776-1824", *Hispanic American Historical Review,* vol. 55, núm. 1, pp. 25-43.

Fisher, John R. (1969), "The intendant system and the *cabildos* of Peru, 1786-1810", *Hispanic American Historical Review,* vol. 49, núm. 3, pp. 430-453.

Garrido, José Eulogio (1953), "Un obispo humanista en Trujillo a fines del siglo 18", *Revista Universitaria,* vol. 2, núm. 3-4, pp. 1-30.

Glave, Luis Miguel (1993), "La puerta del Perú: Paita y el extremo norte costeño, 1600-1615", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos,* vol. 22, núm. 2, pp. 497-519.

Glave, Luis Miguel (1991), "El puerto de Paita y la costa norteña en la historia regional de Piura", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos,* vol. 20, núm. 2, pp. 501-509.

Guivobich Pérez, Pedro M. y Luis Eduardo Wuffarden (2008), *Sociedad y gobierno episcopal: las visitas del obispo Manuel de Mollinedo y Angulo, 1674-1687*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto Riva Agüero.

Gutiérrez, Ramón, Rodolfo Vallin y Mireya Muñoz (1984), "Los seminarios del obispo Martínez Compañón en el norte peruano", *Histórica,* vol. 8, núm. 2, pp. 111-129.

Hidalgo Lehuedé, Jorge (1996), "Rebeliones andinas en Arica, Tarapacá y Atacama 1770-81", en Charles Walker (comp.), *Entre la retórica y la insurgencia. Las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo 18*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", pp. 173-204.

Jedin, Hubert (1957), *A history of the Council of Trent*, 7 vols., Edimburgo, B. Herder Book, 1957-1961, vol. 1.

Jiménez Borja, Arturo (1997), "Arte popular en Martínez Compañón", en Pablo Macera Dall'Orso, Arturo Jiménez Borja e Irma Franke (eds.), *Trujillo del Perú. Baltazar Jaime Martínez Compañón. Acuarelas, siglo 18,* Lima, Fundación del Banco Continental, pp. 83-95.

Macera Dall'Orso, Pablo (1997), "El tiempo del obispo Martínez Compañón", en *idem*, Arturo Jiménez Borja e Irma Franke (eds.), *Trujillo del Perú. Baltazar Jaime Martínez Compañón. Acuarelas, siglo 18,* Lima, Fundación del Banco Continental, pp. 13-80.

Martí, Mariano (1969), *Documentos para una visita pastoral de la Diócesis de Caracas*, 7 vols. Caracas, Academia Nacional de Historia.

Martínez Compañón, Baltasar Jaime (1978), *Codex Martínez Compañón,* 9 vols., más 3 vols. de apéndices, Madrid, Cultura Hispánica, 1978-1994, vol. 1.

Marzal, Manuel (1981), *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Marzal, Manuel (1973), "Un directorio nor-peruano de pastoral de fines del virreinato", *Revista Teológica Limense,* vol. 7, núm. 2, pp. 267-305.

Mora Mérida, José Luis (1980), "La visita eclesiástica como institución en Indias", *Jahrbuchfur Geschichtevon Staat, Wirtschaftund Gesellschaft Lateinamerikas,* vol. 17, núm. 1, pp. 59-67.

Moreno Cebrián, Alfredo (2003), "El regalismo borbónico frente al poder vaticano: acerca del estado de la Iglesia en el Perú durante el primer tercio del siglo XVIII", *Revista de Indias,* vol. 63, núm. 227, pp. 223-274.

Navarro Passual, José (1991), "Vida y personalidad del obispo Martínez Compañón", en *idem, Vida y obra del obispo Martínez Compañón*, Piura, Universidad de Piura, pp. 10-32.

Oberem, Udo (1969), "Algunas estadísticas sobre el norte del Perú de fines del siglo XVIII", *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas,* vol. 6, pp. 202-210.

Oberem, Udo (1953), "La obra del obispo don Baltasar Jaime Martínez Compañón", *Revista de Indias,* vol. 13, núm. 52-53, pp. 233-275.

O'Phelan, Scarlet (1985), *Rebellions and revolts in eighteenth century Peru and upper Peru,* Viena, Bohlau Verlag.

Pazos, Anton M. y Daniel Restrepo Manrique (1990), "Acción de Martínez Compañón en Perú y Nueva Granada", en Ignacio de Loyola Arana Pérez y Juan José Alzugaray (eds.), *Los vascos y América*, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 333-341.

Pearce, Adrian J. (1999), "Huancavelica, 1700-59: administrative reform of the mercury industry in early bourbon Peru", *Hispanic American Historical Review,* vol. 79, núm. 4, pp. 669-702.

Pérez Ayala, José Manuel (1955), *Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda: prelado español de Colombia y el Perú, 1737-97,* Bogotá, Imprenta Nacional.
Phelan, John Leddy (1978), *The people and the king: the Comunero Revolution in Colombia, 1781*, Madison, University of Wisconsin Press.
Polo, José Toribio (1877), "Apuntes sobre Trujillo y sus obispos", Manuel de Odrizola (ed.), *Documentos literarios del Perú,* 11 vols., Lima, Imprenta del Estado, vol. 10, pp. 325-370.
Ramírez, Susan Elizabeth (2021), "An eighteenth peruvian bishop's learned world: Baltazar Jaime Martínez Compañón's private library" (inédito).
Ramírez, Susan Elizabeth (2014), *Al servicio de Dios y Su Magestad: los origines de las escuelas públicas para niños indígenas en el norte del Perú en el siglo XVIII*, Lima, Asamblea Nacional de Rectores.
Restrepo Manrique, Daniel (2012), "Baltazar Jaime Martínez Compañón y obra en la diócesis de Trujillo", en Ignacio Arellano y Carlos Mata Induráin (eds.), *El obispo Martínez Compañón: vida y obra de navarro ilustrado en América*, Pamplona, Gobierno de Navarra, pp. 77-164.
Restrepo Manrique, Daniel (1993), "Vida y hechos de Martínez Compañón", en Baltasar Jaime Martínez Compañón (1978), *Codex Martínez Compañón*, 12 vols., Madrid, Cultura Hispánica, 1978-1994, vol. 2 de los apéndices, pp. 85-94.
Restrepo Manrique, Daniel (1992), *Sociedad y religión en Trujillo (Perú), 1780-1790*, 2 vols., Bilbao, Gobierno Vasco.
Restrepo Posada, José (1961), *Arquidiócesis de Bogotá: datos biográficos de sus prelados,* 3 vols., Bogotá, Lumen Christi, vol. 1.
Rosales Aguirre, Jorge Humberto (1991), "Fundamentación de la obligación de pagar impuestos en Martínez Compañón", en José Navarro Passual (ed.), *Vida y obra del obispo Martínez Compañón*, Piura, Universidad de Piura, pp. 119-136.
Sala, José de la (1986), *Visita general de la Concepción y obispado por fray Pedro Ángel de Espiñeyra, su meritoso prelado*, Chillán, Instituto Profesional de Chillán.
Seminario Ojeda, Miguel Arturo (2012), "El obispo Martínez Compañón, sembrador de urbanismo y democracia: el Príncipe a Sullana", en Ignacio Arellano y Carlos Mata Induráin (eds.), *El obispo Martínez Compañón: vida y obra de navarro ilustrado en América,* Pamplona, Gobierno de Navarra, pp. 245-260.

Seminario Ojeda, Miguel Arturo (1994), "Martínez Compañón y los orígenes urbanos de la ciudad de Sullana", *Revista del Archivo General de la Nación*, vol. 1, pp. 105-111.

Seminario Ojeda, Miguel Arturo (1990), "Martínez Compañón y la fundación de los pueblos en el obispado de Trujillo", *Boletín del Instituto Riva-Agüero,* vol. 17, pp. 411-418.

Shafer, Robert Jones (1958), *Economic societies in the spanish world, 1762-1821*, Syracuse, Syracuse University Press.

Soberanes Fernández, José Luis (1995), "Vida y obra de Rivadeneyra", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, núm. 7, pp. 221-237.

Stein, Stanley J. (1981), "Bureaucracy and business in the spanish empire, 1759-1804: the failure of a Bourbon Reform in Mexico and Peru", *Hispanic American Historical Review,* vol. 52, núm. 3, pp. 2-28.

Tavárez, David (2009), "Legally indian: inquisitorial readings of indigenous identity in New Spain", en Andre B. Fisher y Matthew O'Hara (eds.), *Imperial subjects: race and identity in colonial Latin America*, Durham, Duke University Press, pp. 81-100.

Torres Saldamando, Enrique (1879), "Reseña biográfica de los obispos de Trujillo", *Revista Peruana,* vol. 3, núm. 2, pp. 16-27.

Trever, Lisa y Joanne Pillsbury (2011), "Martínez Compañón and his illustrated 'museum'", en Daniela Bleichmar y Peter C. Mancall (eds.), *Collecting across cultures: material exchanges in the early modern atlantic world*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 236-254.

Vargas Ugarte, Rubén (1966), "Don Baltasar Jaime Martínez de Compañón y Bujanda. Obispo de Trujillo", en *idem, Tres figuras señoras del episcopado americano*, Lima, Carlos Milla Batres, 1966, pp. 165-229.

Vargas Ugarte, Rubén (1954), *Concilios limenses (1551-1772)*, 3 ts., Lima, s. p. i., t. 3.

Vargas Ugarte, Rubén (1952), *Concilios limenses, 1551-1772*, 3 ts., Lima, Tipografía Peruana, t. 2.

Vinson III, Ben (2001), *Bearing arms for his majesty: the free-colored militia in colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press.

Vizcarra, Catalina (2007), "Bourbon intervention in the peruvian tobacco industry, 1752-1813", *Journal of Latin American Studies,* vol. 39, núm. 3, pp. 567-593.

Zegarra Andrade, Thelmo (1983), "Obra del obispo Martínez de Compañón y Bujanda", *La Industria-Trujillo*, 3 de noviembre, p. 3.

VICTORIANO LÓPEZ GONZALO Y SU GESTIÓN EPISCOPAL EN PUEBLA (1773-1786)

Sergio Rosas
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Introducción

El 15 de octubre de 1786 el obispo de Puebla, Victoriano López Gonzalo, anunció en una carta pastoral que había sido presentado como obispo de Tortosa, "en la antigua España", y se sentía compelido a partir, pues su "voluntad ha estado y estará constante y gustosamente preparada a seguir las insinuaciones del Monarca" (1786: 2). Al partir, el mitrado cerró un ciclo de 13 años que había iniciado el 29 de abril de 1773, cuando Carlos III lo presentó para ser el ordinario de Puebla de los Ángeles. La gestión de López Gonzalo se caracterizó por un gobierno pastoral que profundizó las reformas eclesiales iniciadas por su antecesor, Francisco Fabián y Fuero, y por un mayor énfasis en cumplir las disposiciones reales en su diócesis. A través de una constante insistencia en el cumplimiento de las disposiciones eclesiásticas, de la fundación de instituciones y aun de la preocupación por el matrimonio, López Gonzalo estaba convencido de que el obispo era un pastor que debía atender las preocupaciones espirituales y temporales de sus fieles, y debía llamar constantemente a la lealtad y obediencia al rey católico.

La historiografía reciente en torno a los obispos de la segunda mitad del siglo XVIII ha mostrado que el perfil de López Gonzalo se ajusta al modelo de los mitrados de entonces. En efecto, los ordinarios de entonces eran clérigos comprometidos con los proyectos de reforma eclesiástica caracterizados por una creciente aceptación, nunca absoluta, de las políticas reales en el gobierno de la Iglesia (García Ugarte, 2018; Aguirre, 2018; Mazín, 2018). En buena medida, esto último se debió a los mecanismos de nombramiento, ligados, como se sabe, a la práctica del patronato en el

Consejo de Indias (Enríquez, 2006). En conjunto, los obispos americanos de la segunda mitad del siglo XVIII se comprometieron con la reforma de la disciplina eclesiástica y por mejoras en la educación, la atención pastoral y el cuidado de pobres, enfermos y desvalidos en un contexto marcado por la expulsión de la Compañía de Jesús en la Nueva España y sus secuelas, que se vivía dentro de un régimen de cristiandad cada vez más exigido de un "clero funcionario" útil y fiel a la Monarquía (Aguerre Core, 2007; Di Stéfano, 2004). En el caso novohispano, por ejemplo, nuevos estudios sobre los obispos José Gregorio Alonso de Ortigosa y fray Luis de Piña y Mazo, de Oaxaca y Yucatán respectivamente, se suman a una historiografía ya clásica que muestra que los ordinarios de las décadas que van de 1770 a 1799 se preocuparon por la reforma de la Iglesia, la mejoría del clero, el cuidado espiritual y temporal de los fieles y, en general, por la reorganización de sus diócesis (Benítez y Sánchez, 2018; Medina Suárez, 2018; para trabajos previos, Jaramillo Magaña, 1996).

A la luz de estos aportes, este capítulo tiene como objetivo analizar la gestión episcopal de Victoriano López Gonzalo en Puebla, que se extendió de 1773 a 1786, a partir de un análisis de sus cartas pastorales, edictos y, en menor medida, su correspondencia. Se busca demostrar que en Puebla López Gonzalo promovió un proyecto pastoral centrado en tres ejes básicos: la profundización de las reformas disciplinares promovidas por su antecesor, Francisco Fabián y Fuero; la aplicación de las disposiciones reales en el gobierno de su diócesis y el respeto al rey y, finalmente, el ejercicio de la caridad entendida como el compromiso moral del obispo y aun del clero para tomar acciones que mejoraran las condiciones espirituales y sobre todo materiales de los fieles, preocupado por la felicidad de éstos. En tal sentido, me interesa destacar que una preocupación central de su gestión fue la insistencia en la caridad como causa y motivo de sus afanes pastorales; señalada sólo como "caridad cristiana", para López Gonzalo consistía en una preocupación por acabar con la ociosidad, por ayudar a los pobres y socorrer a los necesitados "de alma y cuerpo".[1] En concreto, se expresó en insistencias sacramentales como el matrimonio o bien, en la fundación de un hospicio para pobres 10 años antes. El ejercicio de la ca-

[1] El ejercicio de la caridad era un tópico central en los obispos y en general del clero secular de la época. Al estudiar a fray Antonio de San Miguel, Juvenal Jaramillo destaca que el mitrado "era un hombre comprometido con las doctrinas cristianas de hacer el bien al público", y ésta era una de las bases de la "teología político-caritativa" que desarrolló con el canónigo José Pérez Calama (1996: 67-69). Por mi parte, al estudiar el caso del párroco Francisco Pablo Vázquez en la década que siguió a 1790 encontré que, según su homilética, él basaba su labor en la "caridad ilustrada" (Rosas, 2015: 60-92).

ridad, además, no sólo tenía frutos espirituales, sino que era fundamental para el bien de la república (López Gonzalo, 1776: 100). Detrás de estas gestiones, por supuesto, había un claro esfuerzo: fortalecer al obispo como la máxima autoridad de las corporaciones religiosas en la diócesis y, lo que es más, como el líder de aquella iglesia novohispana que finalmente estaba profundamente mimetizada con el conjunto de la sociedad del Antiguo Régimen. En conjunto, pues, en línea con lo que había hecho Fabián y Fuero, la labor de López Gonzalo se centró en una reforma religiosa, moral y disciplinaria que privilegió la caridad, fue leal al rey y puso al obispo como cabeza y centro de la diócesis, en tanto el principal promotor y guardián de la reforma en el obispado (Rosas, 2018).

El capítulo está dividido en tres apartados. En el primero esbozo algunas notas biográficas de Victoriano López Gonzalo, con énfasis en sus años como canónigo y secretario de Fabián y Fuero; en el segundo me enfocaré en sus preocupaciones por la disciplina eclesiástica y la reforma moral y, por último, en sus labores pastorales concentradas en dos grandes temas temporales: la caridad y la lealtad al rey. Las fuentes para este trabajo son principalmente los impresos escritos por el obispo, los cuales fueron consultados en la Biblioteca Palafoxiana de Puebla; también consulté el Archivo General de Indias y el Archivo del Cabildo Catedral de Puebla.

Los caminos al episcopado

A falta de una biografía a profundidad —ciertamente necesaria—, las notas más extensas sobre la vida de Victoriano López Gonzalo son fruto de la pluma de Francisco Arnaldos Martínez (1992: 51-52). Él nos informa que el futuro obispo nació el 25 de marzo de 1735 en Tarzaga, en la diócesis de Sigüenza. Aunque estudió en la universidad de su tierra natal, no alcanzó ningún grado universitario. A pesar de ello, María José Vilar (2012: 295) lo reconoce como "canonista de mérito e individuo de vasta cultura". Sin duda habrá destacado en algunas gestiones eclesiásticas, pues a los 30 años lo encontramos ya embarcado a la Nueva España como familiar del recién nombrado obispo Francisco Fabián y Fuero. El 23 de agosto de 1765 aquel mitrado informó al rey que había llegado el 21 de mayo a Veracruz, y finalmente había tomado posesión de la diócesis el 13 de julio (AGI, M, 2574, carta de 1765).

A partir de entonces Fabián y Fuero emprendió una amplia tarea de reformas en la diócesis de Puebla, que quedaron plasmadas en sus *Provi-*

dencias diocesanas publicadas en 1773; en ellas estaba la firma de Victoriano López Gonzalo como secretario del obispo. En conjunto, durante sus ocho años de labor pastoral en Puebla, entre 1765 y 1773, Fuero desarrolló un proyecto de reforma que se basó en la reforma de las costumbres, la reforma del clero y la lealtad al soberano, poniendo sin embargo el cuidado y la defensa de la jurisdicción eclesiástica como freno. Si bien en otro lugar he desarrollado con amplitud su gestión en Puebla, por ahora conviene subrayar que el antecesor de López Gonzalo en el episcopado destacó, entre otras medidas, por la reforma del plan de estudios del Seminario Palafoxiano, por implementar la vida común en los conventos de religiosas descalzas de su diócesis y por desarrollar un proyecto de beneficencia pública que se expresó sobre todo en el Hospital de San Pedro (Rosas, 2018: 345-346). El conjunto de sus afanes pastorales se plasmó en su participación en el tercer concilio provincial mexicano, que se desarrolló durante 1771; aunque no fue aprobado por la Corona ni por Roma, sus decretos dan muestra de los afanes reformistas de los mitrados de entonces, encabezados por el arzobispo de México, Francisco Lorenzana y Buitrón, y el mismo Fabián y Fuero.

El aspecto más destacado del concilio mexicano fue la actualización de la disciplina tridentina como regla de la Iglesia novohispana, algo que por lo demás ya había establecido el segundo concilio mexicano en 1565 al recibirlo y jurarlo (Poole, 2012). Entre otros aspectos, la reunión de 1771 también actualizó el ideal del obispo. Según el Catecismo de Trento, el mitrado era ante todo un "pastor de ovejas" que presidía su diócesis para "mirar por la salud [del pueblo fiel] con sumo desvelo y cuidado" (Zorita, 1761: 206-215). Lo que me interesa destacar es que ya durante la gestión pastoral de Fabián y Fuero, esto es, desde la década que comienza en 1770, la Monarquía católica impulsaba, con base en Trento, el ideal de obispos diligentes en su labor pastoral, dedicados al bienestar temporal de sus respectivas diócesis. Éste va a ser el modelo episcopal vigente cuando Victoriano López Gonzalo llegue al episcopado en Puebla y, como hemos visto, va a estar ligado a la idea de que el obispo era un ministro de lo sagrado —para utilizar la expresión de William Taylor— y un funcionario real que a través de su servicio buscaba la gloria de Dios y del rey.

Bajo la égida de Fabián y Fuero, bastaron poco menos de dos años para que Victoriano López Gonzalo llegara al Cabildo de Puebla. En efecto, el 26 de octubre de 1767 recibió una media ración vacante en aquel cuerpo capitular. Según se apuntó entonces, aquel día, López Gonzalo fue recibido en la sala capitular "con sobrepelliz y bonete", y

> puesto de rodillas ante el Señor Deán hizo la protesta de nuestra Santa Fe Católica, y juramento que manda el Concilio Mexicano, y erección de esta Santa Iglesia de confesar y defender la Concepción Purísima de Nuestra Señora la Santísima Virgen María.

Al terminar,

> lo llevaron a el Altar mayor, y fecha genuflexión subió a el medio de él, en donde había una bolsa con corporales que desdobló y dobló, y besó el Ara, y pasando a el lado de la Epístola rezó una oración de Nuestra Señora del Tiempo (ACCP, AC, núm. 36, acta 1767, f. 67).

A partir de entonces se volvió un miembro regular del cabildo y los ascensos no se hicieron esperar.

El 22 de septiembre de 1770 fue nombrado racionero; tomó posesión justo al año siguiente. Sin embargo, apenas duró unos meses en esta posición, pues desde Madrid fue nombrado canónigo el 16 de octubre (AGI, M, 2574). Como se ve, en tan sólo cuatro años López Gonzalo pasó del puesto más bajo en el cuerpo capitular —medio racionero– a canónigo de gracia. No parece que López tuviera mucha actividad en su corporación. Si bien mantiene una presencia relativa en las reuniones capitulares, no participa mayormente en las deliberaciones y suele desaparecer de las actas durante largos meses —como la primera mitad de 1771—, cuando es probable que haya acompañado a Francisco Fabián y Fuero a sus visitas pastorales.[2] De hecho, durante su periodo como capitular hay que destacar que su labor al lado de Fabián y Fuero le permitió conocer a detalle las políticas de la reforma eclesial que aquel mitrado emprendió en su diócesis entre 1765 y 1773 y que, como hemos dicho, se basó en una reforma de las costumbres del clero y de los fieles a través de su insistencia en la disciplina, apoyándose en buena medida en las disposiciones reales cuando éstas no afectaban la jurisdicción eclesiástica.

Se trató de una escuela que bien pronto podría poner en práctica. Cuando Fuero fue preconizado arzobispo de Valencia en 1773, su secretario Victoriano fue considerado como su sucesor. El 5 de mayo de aquel mismo año se le preguntó a su apoderado en Madrid si aceptaría la mitra,

[2] ACCP, AC, libros 36-40. Desafortunadamente, la imposibilidad de consultar el Archivo Diocesano de Puebla —cerrado a la consulta de los investigadores— impide conocer con mayor detalle las actividades de Victoriano como secretario.

> en inteligencia de que se hallaba cargada con las pensiones de 10 000 pesos anuales, y había de ser con la condición de consentir en la desmembración y división de la parte del territorio de aquella diócesis que fuese del agrado de S[u] M[ajestad] siempre que quiera erigir en él alguna otra Iglesia.

La aceptó sin dudar, y el consejo procedió a su nombramiento (AGI, M, 2573, nota de la Cámara). El 29 de abril, en consecuencia, el rey Carlos III presentó a Victoriano López Gonzalo como obispo de Puebla.

López Gonzalo no sólo se hallaba ya en su nueva sede, sino que era el gobernador de la diócesis en sede vacante. Según su propio testimonio, recibió sus bulas de preconización el 25 de marzo de 1774, casi un año después de su presentación. En la carta que envió aquel día al rey Carlos III emitió dos tópicos que serán claves en su actuar los años siguientes: la lealtad al soberano y la repetición retórica de su incapacidad para asumir el episcopado. Escribió que estaba

> confundida mi humildad y abochornado y respeto al considerar el exceso con que Vuestra Merced se ha servido explicar los efectos de su Real Clemencia, exaltando a tanto honor a un vasallo que aunque el más fiel, amante y reconocido de VE se mira el más pobre y destituido de méritos para tanta elevación (AGI, M, 2624, carta del 25 de marzo de 1774).

En realidad, había entrado en posesión de la mitra desde el 15 de febrero *(loc. cit.).* Como se ve, Victoriano López Gonzalo aún carece de una biografía que dé cuenta de su formación, sus años de juventud y su papel como familiar y secretario de Francisco Fabián y Fuero en Puebla. Las notas que hemos apuntado hasta ahora, sin embargo, permiten acercarnos a algunos elementos de su vida. Se ha visto que, si bien parece no haber alcanzado algún grado académico, fue reconocido como un eclesiástico bien formado, leal a la monarquía y conocedor de la diócesis. Asimismo, hay que destacar dos aspectos diferenciados, pero ambos ligados a su experiencia angelopolitana. Por un lado, su ascenso en aquella jerarquía se debió en buena medida a su cercanía con Francisco Fabián y Fuero, obispo entre 1765 y 1773. Fue él quien lo trajo a las Indias como familiar y quien lo nombró su secretario, un puesto clave que en muchas ocasiones funcionó como la antesala del episcopado. Por otra parte, es fundamental su paso por el Cabildo Catedral de Puebla, donde desarrolló una meteórica carrera que en tan sólo cuatro años lo llevó de ser medio racionero en 1767 a canónigo de gracia en 1771. Con estos antecedentes, López Gonzalo alcanzó la mitra de Puebla; ahí desarrollaría una amplia pastoral en los años por venir.

Reforma eclesiástica, reforma moral

Una de las líneas más importantes de la gestión pastoral de Victoriano López Gonzalo fue la convicción personal de profundizar y afianzar las reformas iniciadas por su antecesor, el ya muchas veces citado Francisco Fabián y Fuero. Esta convicción se expresó a través de una pastoral centrada en tres grandes aspectos: garantizar el cumplimiento de la vida común en los conventos femeninos, insistir en la prohibición de juegos y contrabando como parte de la reforma moral del clero y los fieles y, finalmente, en su preocupación por normar y regularizar el matrimonio —aspecto al que dedicó buena parte de su labor episcopal. En conjunto, a través de estas medidas persiguió dos grandes elementos: por un lado, cumplir las disposiciones episcopales en torno a la disciplina en Puebla y, por el otro (resultante del anterior), fortalecer al obispo como la máxima autoridad de su diócesis, un afán compartido por varios obispos reformistas de la época, como su antecesor.

Este proceso no estuvo exento de conflicto con las corporaciones religiosas de la diócesis e incluso condujo a algunos enfrentamientos que llevaron y trajeron notas dirigidas al virrey, en su calidad de vicepatrono. Conocemos una dura representación de las religiosas del convento de la Santísima Trinidad, quienes el 13 de abril de 1773 se quejaron de la forma en que su vicario López Gonzalo trataba a la comunidad. En una larga diatriba señalaron que el entonces gobernador del obispado

> nos ha tratado no como a religiosas, si como a negras de obraje; pues después que nos detuvieron las elecciones de preladas de los cinco conventos [de la ciudad de Puebla], llegó el caso de que las hiciera dicho segundo vicario [López Gonzalo], y después de que en ningún convento dejó que eligiéramos preladas a nuestro gusto, como lo manda el santo concilio, sino que con rigor mandó se eligieran aquellas que su Ilustrísima quiso, nos hizo el día de las elecciones una plática de tantos ultrajes, amenazándonos con los mayores castigos, a las que no quisimos ni queremos la vida común (Salazar, 1990: 133-134).

Como se ve, en su calidad de vicario de monjas de Puebla asumió como propia la reforma de la vida común de las religiosas de la diócesis, uno de los proyectos más queridos por Fabián y Fuero. A lo largo de su episcopado, López Gonzalo continuó insistiendo en la necesidad de reformar la vida interior de los conventos y, más aún, siguió especialmente interesado en garantizar el triunfo del proyecto reformista incluso si ello im-

plicaba intervenir en la elección de preladas, como se ve en el reclamo que hicieran desde el convento de La Santísima Trinidad en 1773. En efecto: en 1775 el obispo pidió al virrey que le ayudara a garantizar la elección de superioras que apoyaran la vida común, lo que después de varios conflictos con las religiosas consiguió en La Concepción, San Jerónimo y Santa Clara.[3] El conflicto continuó hasta los años ochenta, cuando los esfuerzos episcopales por la vida común empezaron a rendir frutos. En 1788, por ejemplo, las dominicas del convento de Santa Catalina de Puebla a favor de la vida privada decían que estaban "muy abatidas", pues

> en la presente más valimiento tiene una criada de las del común, que una religiosa del particular; pues a ellas pueden fiarles las llaves, así del torno como de sacristía, y a nosotros no, pues sólo hemos quedado para seguir la secuela del coro y las señoras en los oficios (Salazar, 1990: 153).

En medio de amplios reclamos de las religiosas, en agosto de 1777 López Gonzalo se dirigió al virrey Antonio Bucareli, para explicar sus motivos después de los reclamos de las monjas. Es interesante observar la defensa y las razones del obispo. En su misiva señaló que los reclamos tenían como origen "la lenta y sorda pero necesaria extinción que ha de venir a parar la vida particular o privada", y explicó que todos sus esfuerzos se concentraban en "la necesaria reforma de la relajación, o de muchos abusos, que aunque en la mayor parte estaban ya remediados", solían mostrarse como "desprecio de la misma Santa Regla y Constituciones que profesan todas las religiosas". Puso un ejemplo de La Santísima Trinidad: hasta años muy recientes, en aquel convento "había algunas religiosas que con el pretexto de enfermas no concurrían a acto alguno de comunidad, cuando al propio tiempo estaban buenas y sanas para andar por todo el monasterio; y para bajar a la Portería, Rejas y Torno" (AGI, M, 2577, carta de 1777)[4].

Ante el reclamo de las religiosas a favor de la vida común, el obispo sostuvo que había ido él mismo en persona a hablar con las monjas renuentes, para pedirles que se incorporaran "a alguno de los Actos de Comunidad". Según su juicio, la vida común se iba imponiendo ya en La Santísima Trinidad, pero no así en La Concepción. En aquel convento, las monjas en vida particular se habían "burlado de todos los arbitrios que he dictado con la suavidad y benignidad del padre y Pastor con que he querido tra-

[3] Hay una amplia historiografía sobre la reforma de la vida común en los claustros novohispanos. Para el caso de Puebla, véase Salazar (1990) y Loreto (2000).

[4] Se cita esta carta hasta nuevo aviso.

tarlas". Su postura era tal que mostraban "desprecio de mi autoridad…". López Gonzalo concluyó: "el abandono en que viven tiene lleno de amargura mi corazón, porque las obligaciones que regulan mi conciencia no me permiten dejar de hacerles cumplir lo que profesaron, que son inseparables del estado religioso".

El conflicto se cerró asegurando la vida común de las religiosas en Puebla. Una Real Cédula determinó el 17 de agosto de 1780 que las monjas tenían plena libertad para elegir entre su modelo de vida; en la diócesis que nos ocupa 125 prefirieron la vida común contra 119 que votaron por la privada, por lo que la reforma emprendida por López Gonzalo pudo cristalizarse a partir de esa década. La historiografía ha señalado ya, a partir de estos conflictos, el rechazo de un buen sector de religiosas al impulso del reformismo episcopal (Salazar, 1990), pero aquí interesa destacar dos aspectos: la insistencia del obispo en aplicar la vida común para asegurarla y el cumplimiento de las reglas conventuales y, por otra parte, la defensa que López Gonzalo hizo de su autoridad suprema sobre el conjunto de las corporaciones religiosas. En suma, pues, a través del conflicto de este obispo en torno a la vida común con las monjas calzadas podemos constatar que, desde su llegada al episcopado, López Gonzalo se preocupó por fortalecer la autoridad episcopal en Puebla y por la reforma de la vida religiosa de las consagradas.

Al mismo tiempo, el obispo también insistió en la reforma de las costumbres de los seglares. Para mostrar un ejemplo sobre este tenor basta citar el edicto que publicó el 8 de septiembre de 1784, dedicado a las diversiones y los juegos. Aprovechando una cédula real de octubre de 1745 que prohibía juegos de naturaleza ilícita y sólo permitía los de diversión y entretenimiento sin costo ni vicio alguno, López Gonzalo reiteró que el juego era incluso necesario, pues "aun a las personas muy espirituales son lícitas las recreación y entretenimientos honestos, modestos y decentes", pero estaban prohibidos juegos de suertes y apuestas, pues dejaban de ser recreación y eran en realidad una expresión del "detestable vicio de la codicia" (López Gonzalo, 1784: 4-21). El mitrado esperaba pues que los fieles se concentraran en actividades moralmente aceptables y se alejaran de los vicios. En suma, el obispo esperaba una reforma moral de su feligresía.

En aquel mismo edicto López Gonzalo se dedicó ampliamente a los eclesiásticos. Al invitarlos a reflexionar sobre el edicto, les recordó que los clérigos estaban por encima de los seglares gracias a su "sublime dignidad". Les recordó que eran "los ungidos del Señor, la distinguida tribu de Leví, gente santa, linaje escogido", y por lo tanto eran "los Vicarios de Dios, sus Delegados y Plenipotenciarios en la tierra […] antorchas puestas en el

Candelero de su Templo". En tal virtud, el mitrado prohibía a los obispos los juegos de apuestas y suertes aun si lo hacían en secreto, pues eran

> como un espejo en que se miren los demás, para tomar de vosotros lo que deban imitar; por manera que todas estas vuestras acciones deben ser para los seculares un ejemplar de buenas obras, una norma por la cual arreglen su conducta, y un público y práctico magisterio (López Gonzalo, 1784: 68-86).

En suma, el ejemplo de la prohibición de juegos muestra la insistencia del obispo en una reforma moral que garantizara el sano comportamiento de seglares y clérigos, al tiempo que enfatizaba la posición de preeminencia y mediación con lo sagrado que tenían los curas en la segunda mitad del siglo XVIII, para utilizar una fórmula de William Taylor (1999). En conjunto, la reforma moral de unos y otros era central en el proyecto pastoral de López Gonzalo en Puebla.

La correcta práctica de los sacramentos era una pieza fundamental de este llamado. Un tema central en la gestión episcopal de López Gonzalo fue la reglamentación del matrimonio. Se trató también de uno de sus legados más importantes; todavía en 1846 sus disposiciones eran la base normativa de la práctica sacramental en Puebla (López Gonzalo, 1846). Cuando en 1776 Gonzalo emitió su *Instrucción diocesana… para la práctica de las informaciones matrimoniales,* entró de lleno a uno de los temas más importantes para la Iglesia y para la Corona en la Nueva España. Sus disposiciones sobre la materia eran una respuesta a la Real Cédula del 31 de agosto de 1754, que ordenaba a las diócesis novohispanas "faciliten los medios de contraer el Santo Matrimonio [a los feligreses], sobre en gran parte de gastos y sin necesidad de salir para este efecto de sus propias parroquias" (López Gonzalo, 1846: 1). El tema no era novedoso: según ha mostrado Pilar Latasa al estudiar el caso peruano, el matrimonio fue un aspecto central en las disposiciones tridentinas; a partir de entonces, entre los siglos XVI y XVIII el matrimonio pasó de ser un acuerdo muchas veces privado entre los esposos a ser un ritual público que transformó (públicamente) al matrimonio como un sacramento que debía mostrarse. Desde entonces debía celebrarse en el templo, en presencia de un sacerdote, con testigos y después de amonestaciones públicas (Latasa, 2005: 237-238; 2016; Siegrist, 2016). En conjunto, la preocupación por el matrimonio en López Gonzalo tiene como base el cumplimiento de disposiciones reales, pero sobre todo la preocupación por instaurar la disciplina conciliar en la diócesis y, lo que es más, por la reforma moral de la Iglesia angelopolitana a través de la práctica pública del matrimonio. No es casual que en su pastoral de despedida

el mitrado haya dicho que "la guerra, el hambre y la peste" que asolaban a la sociedad era producto de "los públicos desórdenes y escándalos con que tan frecuentemente lo ofendemos [a Dios]" (López Gonzalo, 1786: 24). La reforma sacramental, pues, era una parte fundamental del llamado a mejorar las costumbres.

Victoriano López Gonzalo se ocupó del matrimonio en un edicto emitido el 28 de abril de 1778, cuando hacía una visita pastoral en Orizaba. A partir de la real cédula del 26 de julio de 1774 —en la cual Carlos III pedía que en la arquidiócesis de México se siguieran "informaciones de libertad y soltería" de los contrayentes—, el obispo de Puebla ordenó a sus párrocos que tuvieran especial cuidado en recibir tales informaciones "según la costumbre universal de estos reinos", independientemente del origen étnico de los novios; esto era para garantizar que el matrimonio se celebrara sólo "si no resultare impedimento alguno canónico". Contrario a lo que puede parecer, el interés del obispo no era complicar el proceso matrimonial, sino garantizar que el sacramento cumpliera los requisitos canónicos. Al mismo tiempo, hacía más fáciles los trámites a los novios, pues permitía que los párrocos pudieran "en calidad de tales recibir por sí solos las informaciones", sin necesidad de que los interesados tuvieran que ocurrir a la Curia diocesana, como era hasta entonces (López Gonzalo, 1778b: IV-XIII). Esta disposición fue bien recibida por el Consejo de Indias; Carlos III emitió una real provisión en la que ordenaba la publicación del edicto, "pues es importante porque obra en beneficio público" (López Gonzalo, 1778a: XIV).

Más tarde, ese mismo año López Gonzalo emitió una instrucción pastoral sobre el tema, preocupado por "evit[ar] la profanación de tan alto sacramento" (1778b: II). La preocupación es interesante, pues insistió a sus clérigos en que revisaran con sumo cuidado los antecedentes del novio para evitar "que queden burladas y perdidas sin remedio muchas Mujeres, por la mala fe que se ha advertido" en muchos novios. Además, exhortó a los curas a amonestar a sus feligreses "en los Sermones y Pláticas de Doctrina, que deben hacerles, cuan grave pecado mortal cometen en mezclarse carnalmente después de contraídos los Esponsales y antes de celebrar el Matrimonio" (1778b: III y XLVI). La historiografía ha insistido en los problemas que la práctica matrimonial planteó en las Indias y en mostrar que fue la práctica sacramental más supervisada en la Nueva España (Dávila Mendoza, 2005). En contraste, aquí quiero subrayar que la preocupación pastoral de López Gonzalo por el matrimonio tenía como interés central el cumplimiento a cabalidad de la práctica sacramental de la reforma tridentina; en ese sentido, era una reforma moral de la sociedad apegada a las disposiciones conciliares y, por tanto, a la disciplina de la Iglesia. Si bien su

preocupación coincidió con los afanes de Carlos III y aun éstos fueron el momento oportuno para insistir en la temática, el afán de López Gonzalo no fue tanto acudir al llamado del rey sino aplicar Trento en su diócesis. La preocupación central del obispo de Puebla era implementar una buena práctica sacramental con sacerdotes distinguidos por la virtud y el buen ejemplo.

En suma, pues, uno de los ejes centrales de la gestión episcopal de López Gonzalo en Puebla fue su preocupación por la reforma disciplinar y aun moral de clérigos, religiosas y seglares. A través de la implantación de la vida común en los conventos de la diócesis, su preocupación por los juegos, el cuidado por una buena práctica sacramental del matrimonio y por las virtudes de sus clérigos, López Gonzalo aparece como un obispo reformista que buscó implantar la disciplina tridentina en Puebla, así como insistir en el apego a la normativa canónica. Para el obispo, estas medidas eran fundamentales para cumplir con una de sus funciones principales: cuidar el bienestar espiritual de su grey.

El bienestar material de los fieles y la lealtad a la Corona

Uno de los cambios más importantes de las reformas eclesiásticas borbónicas del periodo fue el papel asignado al clero en la sociedad hispánica. Como ha mostrado William Taylor, se esperaba que los párrocos, y aun la jerarquía eclesiástica, se preocuparan por los temas espirituales pero también por el bienestar material de los fieles, y más aún de los indios (1999, vol. 1: 33-41). Mitrado de su tiempo, López Gonzalo ocupó buena parte de su labor pastoral insistiendo en el bienestar temporal de sus fieles —un rasgo que también desarrolló cuando fue obispo de Cartagena, donde fue incluso conocido como “el Ángel de los pobres” (Arnaldos Martínez, 1992: 80-83). Dos aspectos a través de los cuales es evidente su interés por el bienestar material de su rebaño son su preocupación por fundar un hospicio y una amplia representación contra los corregimientos de indios.

En efecto: el 1 de agosto de 1776 López Gonzalo escribió una larga carta al virrey Antonio María Bucareli solicitándole la donación del antiguo Colegio de San Ildefonso de los jesuitas para instalar ahí un hospicio. En la misiva declaró su interés en el bienestar temporal de los fieles, al señalar que desde que recibió la mitra de Puebla “he considerado continuamente como una de las primeras y esenciales obligaciones de mi ministerio, el pronto y competente socorro y alivio de las necesidades espirituales y temporales del rebaño que se me ha encomendado”. Además, apuntó al virrey

que siempre había trabajado consciente de "la máxima fundamental de que un obispo debe ser una abundantísima fuente de dos diversas fecundidades que son la limosna espiritual y temporal" (López Gonzalo, 1776: 97). Gracias a ello consideraba fundamental "el ejercicio de la caridad", que entre otros frutos permitiría desterrar la ociosidad y los vicios.

Las declaraciones anteriores eran los fundamentos que esbozó el obispo para solicitar la fundación de "un Hospicio o Casa de Misericordia", la cual sería "arbitrio único, eficaz y útil para el efecto; como que es el preservativo universal contra la mendicidad viciosa, y si no él sólo, el más proporcionado medio para desterrarla". A partir de entonces se iniciaron las gestiones para fundar un hospicio en el antiguo Colegio de San Ildefonso, proyecto que se concretaría años más tarde. Como en el caso de los matrimonios, López Gonzalo apoyó su solicitud en la real cédula del 29 de febrero de 1770, en la que el rey pedía la fundación de hospicios por ser "obra grande, piadosa y necesaria", pero fue más allá. En su carta, el obispo sostuvo que estas instituciones producían grandes beneficios a las sociedades:

> aseguran el consumo de la limosna y el ejercicio de una sólida, estudiada y oficiosa Caridad Cristiana; cortan la ociosidad; minoran los pobres, socorren muy cómodamente a los que verdaderamente lo son en todas sus necesidades de alma y cuerpo; limpian las Repúblicas de los daños y perjuicios expresados (1776: 99-100).

Estas preocupaciones pastorales estaban en línea con las de mitrados de entonces. Sin duda el obispo más conocido por la fundación de casas de misericordia fue Juan Cruz Ruiz de Cabañas, ordinario de Guadalajara, quien no sólo encargó el diseño arquitectónico de su fundación a Manuel Tolsá, sino que a través de estos mecanismos quería acabar con la mendicidad y "llevar el bien a todos los feligreses", en palabras de Jaime Olveda (2018: 82). En efecto, para los obispos reformistas del último tercio del siglo XVIII la fundación de instituciones de caridad tenía como base y fin la utilidad, en el sentido de prestar un servicio práctico que pudiera remediar las necesidades temporales —en ocasiones inmediatas— de los fieles. Al hacerlo en Puebla, López Gonzalo cumplía —como Cabañas en Guadalajara— con una de las principales funciones asignadas al clero en los años de las reformas: el servicio útil y práctico que permitiera aliviar los problemas de los menos favorecidos, para contribuir así al bienestar temporal de los fieles y prestar un servicio útil a la república (Lempérière, 2004).

Otro aspecto importante de esa preocupación fue una amplia representación al rey contra los repartimientos de indios en la Nueva España. Como en el caso anterior, no se trató de un esfuerzo aislado: también el obispo de Oaxaca, Alonso de Ortigosa, denunció con frecuencia, gracias a sus párrocos, los abusos de alcaldes mayores contra los indios a causa de los repartimientos; los mixes de aquella diócesis, por ejemplo, llegaban incluso a abandonar sus tierras debido a la carga excesiva de trabajo o de tributos (Benítez y Sánchez, 2018: 127; Arrioja, 2011: 120-121). En línea con los esfuerzos del mitrado de Antequera, López Gonzalo atacó denodadamente los repartimientos, a los cuales juzgó como "oposición directa" de "todo lo que es sincero, bueno, honesto y útil" (ACCP, PV, t. 7, informe de 1779, s. n. f.).[5] A partir de su visita pastoral, podía sostener que los repartimientos "esclavizan a los indios", a pesar de que era público que éstos no negaban el tributo al rey, pero rechazaban los abusos de los corregidores. En consecuencia, el obispo solicitó la extinción de los repartimientos sin reserva alguna, pues éstos "no son benéficos, sino en daño de los indios, y lo que únicamente ha producido este Comercio desde su establecimiento es la opulencia de los Alcaldes Mayores, y la miseria y ruina de los Naturales".

Así, en su representación al rey, López Gonzalo defendió a los indios y luchó por terminar con los repartimientos, a los cuales juzgó "enemigos de la sociedad" y "destructivos del buen Orden y de la Felicidad de los Pueblos". Hay que llamar la atención sobre esta postura del obispo, pues no solamente denunció la explotación de los naturales, sino que aprovechó la ocasión para defenderlos ante el rey de los prejuicios en su contra. Siguiendo el ejemplo de Juan de Palafox, quien en su *Virtudes del indio* emprendió la misma cruzada, López Gonzalo sostuvo que no había nada

> más incierto debajo del cielo que la desidia que se atribuye a los Naturales del Reino de Nueva España, porque es notorio que ellos son los que cultivan las Haciendas propias, y las ajenas; los que fabrican las Iglesias, y nos edifican las casas donde vivimos, los que sustentan el Culto divino con sus ofrendas,

y, en fin, quienes "cargan con todo el trabajo corporal, recio y de fatiga, los que nos cubren con su Tilma y nos mantienen con su sudor".

Gracias a su representación de 1779, es posible afirmar que, siguiendo la tradición instaurada por su antecesor Juan de Palafox (Salcedo Izu, 2001), López Gonzalo fue un defensor de los derechos y la dignidad de los indios de su diócesis y, en consecuencia, de los indios de la Nueva España.

[5] Se cita este documento hasta nuevo aviso.

A partir de su rechazo a los repartimientos, negó los prejuicios en contra de éstos y sostuvo su lealtad, obediencia y apoyo a la Iglesia y a la Corona, así como su carácter trabajador y comprometido con el sostenimiento del culto y aun de la Monarquía. Su postura a favor de los naturales respondía, pues, a una tradición diocesana de defensa de los indios y era también un llamado a mejorar sus condiciones de vida. Hay que entender su posición en el contexto más amplio a favor del bienestar y la felicidad temporal y material de sus feligreses. Como hemos visto, López Gonzalo asumía como uno de sus deberes pastorales velar por la mejora de las condiciones de vida de su grey, y en tal virtud abogó por los más necesitados: los pobres y los indios.

Las preocupaciones de López Gonzalo, sin embargo, también pasaban por un tópico muy importante en el discurso eclesiástico de la época: la lealtad y el respeto al rey. De hecho, una gran línea de su labor pastoral fue la insistencia en cumplir y hacer cumplir las disposiciones reales en su diócesis. Si bien compartió esta preocupación con sus pares novohispanos, basta recordar la pastoral que su antecesor, Francisco Fabián y Fuero, emitió en Puebla en octubre de 1767, en la cual exhortaba a la lealtad y fidelidad al monarca (Rosas, 2018: 340). En línea con esta postura, una de las principales características de la gestión episcopal de López Gonzalo fue insistir en la lealtad y obediencia al rey con un nuevo énfasis: asegurar el cumplimiento de sus disposiciones y asegurar la veneración de los súbditos. Como ya hemos visto, muchas de las posturas de López Gonzalo tuvieron como fundamento las disposiciones de Carlos III para el gobierno de la Iglesia en Indias. En buena medida, esto respondió a una convicción personal, pero también a un creciente fortalecimiento de la autoridad real como fuente de gobierno en la Iglesia americana (De la Hera, 1992).

Una de las primeras muestras de este apoyo la encontramos en 1777, cuando López Gonzalo se mostró especialmente interesado en cumplir con las recaudaciones necesarias para enviar más recursos eclesiásticos a Madrid. Así, por ejemplo, el 27 de marzo de aquel año informó a José de Gálvez que mandaría a los colectores le entregaran las cantidades necesarias para cubrir el "subsidio caritativo [de dos millones de ducados de plata] concedido al Rey Padre que esté en Gloria por los Pontífices Clemente XII y XIII y Benedicto XIV sobre el estado eclesiástico de estos dominios"; también se comprometió a exhortar a los clérigos a distribuir más ampliamente las bulas de la Santa Cruzada (AGI, M, 2577, cartas de 1777).

Además del contrabando, la oposición de su cabildo a entregar estos recursos —el enfrentamiento entre ambos fue una constante— fue uno de los motivos que lo llevó a escribir una carta pastoral el 19 de diciembre

de 1777. En ella expresó que los hombres, al mismo tiempo fieles y vasallos, debían dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, retomando la famosa frase bíblica. Su exégesis fue que el precepto bíblico "manifiesta con evidencia la obligación que hay en consciencia de pagar los Impuestos o Derechos Reales, del mismo modo que estamos obligados a tributar a Dios lo que es de Dios". El obispo de Puebla fue incluso más allá: sostuvo que se debía a los reyes "exacta obediencia y fidelidad", de modo que cumplir sus disposiciones era una obligación moral, pues el rey sólo era inferior a Dios: "Dios es la primera Majestad, el Rey es la segunda. Nada es más grande que él sobre la Tierra, y es superior a todos los hombres" (López Gonzalo, 1777: IX-XVI). Además de pedir a los poblanos contribuciones monetarias para las necesidades reales, López Gonzalo pidió a sus clérigos "exhortad a todos a la debida fidelidad y obediencia a nuestro Soberano, a la cabal y exacta paga de sus Reales Derechos", y también

> que dirijan sus votos al Altísimo por la prosperidad del Reino y por todas las felicidades de tan Augusto, Católico y Religioso Monarca, que no tiene otro desvelo que la prosperidad de sus pueblos; que trabaja incansablemente por la santificación y arreglo de sus costumbres (López Gonzalo, 1777: LVI).

En suma, en su carta pastoral López Gonzalo insistió en el respeto e incluso veneración que se debía al rey, y subrayó la comunión de fines entre el rey y su proyecto pastoral.

En lo que toca a este último punto, pues, López Gonzalo insistió en que él mismo y el conjunto de los vasallos en su diócesis debían no sólo obediencia y lealtad al rey, sino respeto y aún veneración. Es evidente que, al asumir un discurso de esta naturaleza, el obispo llegó a aceptar más ampliamente la autoridad real sobre la Iglesia que el propio Fabián y Fuero, por citar un caso muy cercano a él. En términos más amplios, al enfatizar la obediencia a Carlos III y aceptar sus disposiciones como base de su propio gobierno episcopal, López Gonzalo contribuyó él mismo al fortalecimiento de la autoridad real en la Iglesia indiana. Al hacerlo, el obispo empataba los fines de las reformas borbónicas con sus propios ideales de reforma eclesiástica, y fomentaba un modelo eclesial de cercanía con la Corona que se extendería por lo menos durante el reinado de Carlos III y, por supuesto, durante su propia gestión episcopal.

Conclusiones

La gestión episcopal de Victoriano López Gonzalo está marcada por dos grandes afanes: la necesidad de una reforma eclesiástica que mejorara las costumbres y la práctica sacramental de los religiosos y los seglares, y su personal apoyo a las reformas borbónicas cuando éstas coincidían con sus propios afanes. En torno a este último punto hay que destacar que, como pocos prelados angelopolitanos, López Gonzalo introdujo las disposiciones reales como un modelo y un mecanismo de gobierno diocesano. Así pues, su insistencia en la lealtad y obediencia al soberano se convirtió en un llamado a la veneración del "más importante de los hombres", el rey, que dio paso a un modelo de Iglesia regalista que, sin embargo, nunca renunció a sus propias preocupaciones eclesiales.

Una característica que destacar de la gestión episcopal de López Gonzalo fue el hecho de que profundizó y llevó a la práctica varias de las disposiciones plasmadas por su antecesor, Francisco Fabián y Fuero, obispo de Puebla entre 1765 y 1773. Así pues, encontramos que en los años que van de 1770 a 1790 se concretan, gracias a López Gonzalo, reformas como la vida común en los conventos de monjas y la práctica pública del sacramento. En ese sentido, el gobierno pastoral de López Gonzalo, como el de Fabián y Fuero, están marcados por el afán de reforma disciplinaria y de las costumbres.

Además de la lealtad al rey, uno de los temas centrales del episcopado de López Gonzalo en Puebla fue el modelo de obispo y de clero que diseñó en su diócesis. Siguiendo las directrices de su época, López Gonzalo creía en clérigos que, como él mismo, se preocuparan no sólo por administrar el pasto espiritual de los fieles, sino que contribuyeran a mejorar las condiciones materiales de su feligresía. Al hacerlo, hizo del clero un actor central no sólo como mediador de lo sagrado, sino como actor activo en la mejora de las condiciones de vida de los fieles. Como un ejemplo de ello vale la pena insistir en su preocupación por los indios y sus condiciones de vida, un tema que no sólo lo hace un defensor de su grey ante las injusticias de los españoles, sino que lo hermana con la tradición diocesana que hacía de Juan de Palafox y Mendoza el modelo de pastor en Puebla (Rosas, 2012). No era, sin embargo, un modelo sólo ligado a la diócesis; de hecho, el proyecto pastoral de López Gonzalo es similar en problemáticas y soluciones —para citar sólo algunos ejemplos— a los de los obispos Alonso de Ortigosa, Juan Ruiz Cruz de Cabañas y fray Luis de Piña y Mazo, lo que

nos permite comprender así algunas de las grandes líneas de acción que preocuparon a los mitrados novohispanos entre 1770 y 1790.

El reconocimiento a su proyecto pastoral vino en 1786, cuando fue preconizado obispo de Tortosa, de donde pasaría prácticamente de inmediato a Cartagena. Al despedirse desde San José de Chiapa —donde se había escondido el obispo Juan de Palafox hacía poco más 130 años—, el 15 de octubre de 1786, López Gonzalo se permitió un sentido recuerdo de la Iglesia de Puebla. Ahí, decía:

> Yo he visto en ella por mí mismo (y lo digo para que sirva de estímulo a vuestra perseverancia) un Cabildo venerable, tanto por sus ejemplares virtudes, cuanto por sus raros talentos, de que sus individuos han dado repetidos testimonios en los distinguidos empleos a que les ha elevado su mérito. Un Clero docto, sin los resabios de aquella ciencia que, en sentir de San Pablo, hincha y desvanece: decente sin afectación, modesto sin hipocresía, grave, edificante, y como puede desearlo un Obispo para que el enemigo de la Iglesia se confunda, sin tener nada malo que decir de nosotros. Un Ayuntamiento ilustre, que sabe sacrificar su libertad y sus intereses en beneficio del Público y en obsequio de la Paz. Unos Monasterios de uno y otro sexo, en donde las santas leyes de sus Fundadores no se ven escritas en tablas de piedra, sino en los corazones de sus individuos; y que siendo en realidad ciudades de refugio, exhalan el suave olor de las virtudes, que se hace percibir aún de muy largas distancias. Unos Seminarios donde, con admiración y complacencia, se ven descollar muchas plantas y dar tempranos frutos, que pueden servir de emulación a la edad más adulta y cultivada. Y he visto finalmente un Pueblo temeroso de Dios, dedicado al culto Divino, obediente a su Rey y Señor natural, y amante de su Patria, fiel, dócil y cristiano (1786: 58-60).

Era, ciertamente, una añoranza y un elogio a Puebla; era también un reconocimiento a sí mismo y a sus afanes en aquella diócesis americana.

Referencias

Archivos y abreviaturas empleadas

AGI Archivo General de Indias, sección:

M México, legajos y documentos:

2574, carta de Francisco Fabián y Fuero al rey, Puebla, 23 de agosto de 1765
2574, nombramientos y vacantes
2573, nota de la Cámara de Indias a Manuel Polín, apoderado en Madrid de Victoriano López Gonzalo
2624, carta de Victoriano López Gonzalo, obispo de Puebla, al rey, Puebla, 25 de marzo de 1774
2624, carta del obispo de Puebla al conde de Valdellano, Puebla, 27 de marzo de 1774
2577, carta de Victoriano López Gonzalo al virrey Antonio Bucareli y Ursúa, Puebla, 23 de agosto de 1777
2577, primera carta de Victoriano, obispo de Puebla, a José de Gálvez, 27 de marzo de 1777, y segunda carta de Victoriano, obispo de Puebla, a José de Gálvez, Puebla, 27 de marzo de 1777

ACCP Archivo del Cabildo Catedral de Puebla, secciones:
AC Actas de Cabildo, documentos:
Número 36, 1766-1767, acta del 26 de octubre de 1767, f. 67.
Libros 36-40, años 1769-1774
PV Papeles Varios, Victoriano López Gonzalo, "Informe que en cumplimiento de la Real Cédula que cita, informa sobre los repartimientos que hacen a los indios en estos Dominios los Corregidores y Alcaldes Mayores", Puebla, 27 de abril de 1779

Fuentes impresas y bibliografía

Aguerre Core, Fernando (2007), *Una caída anunciada. El obispo Torre y los jesuitas del Río de la Plata*, Montevideo, Librería Linardi y Risso.

Aguirre, Rodolfo (2018), "El arzobispo Núñez de Haro y la dotación de ayudantes de cura en el arzobispado de México (1772-1800)", en Marta Eugenia García Ugarte (coord.), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, 2 ts., México, UNAM, t. 1, pp. 168-199.

Arnaldos Martínez, Francisco (1992), "D. Victoriano López Gonzalo (1789-1805), un obispo murciano del Antiguo Régimen", *Murgetana*, núm. 85, pp. 51-85.

Arrioja Díaz Viruell, Luis Alberto (2011), *Pueblos de indios y tierras comunales. Villa Alta, Oaxaca: 1742-1856*, Zamora, Colmich/Fideicomiso "Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor".

Benítez Palacios, Claudia y Juan Hugo Sánchez García (2018), "El obispo José Gregorio Alonso de Ortigosa ante las reformas borbónicas en Oaxaca (1775-1791)", en Marta Eugenia García Ugarte (coord.), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, 2 ts., México, UNAM, 2018, t. 2, pp. 97-131.

Dávila Mendoza, Dora (2005), *Hasta que la muerte nos separe: el divorcio eclesiástico en el Arzobispado de México, 1702-1800*, México/Caracas, Colmex/Universidad Iberoamericana/Universidad Católica Andrés Bello.

Di Stéfano, Roberto (2004), *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Enríquez Agrazar, Lucrecia (2006), *De colonial a nacional: la carrera eclesiástica del clero secular chileno entre 1650 y 1810*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

García Ugarte, Marta Eugenia (coord.) (2018), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, 2 ts., México, UNAM.

Hera, Alberto de la (1992), *Iglesia y corona en la América española*, Madrid, MAPFRE.

Jaramillo Magaña, Juvenal (1996), *Hacia una Iglesia beligerante: la gestión episcopal de Fray Antonio de San Miguel en Michoacán, 1784-1804, los proyectos ilustrados y las defensas canónicas*, Zamora, Colmich.

Latasa, Pilar (2016), "Signos y palabras: la celebración del matrimonio tridentino en Lima y Charcas (s. XVI-XVIII)", *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 42, pp. 15-40.

Latasa, Pilar (2005), "La celebración del matrimonio en el virreinato peruano: disposiciones sinodales en las archidiócesis de Charcas y Lima (1570-1613)", en Ignacio Arellano y Jesús María Usunáriz (eds.), *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Visor.

Lempérière, Annick (2004), *Entre Dieu et le Roi, la République. Mexico, XVI[e]-XXI[e] siecle*, París, Les Belles Lettres.

López Gonzalo, Victoriano (1846), *Instrucción diocesana con el edicto relativo para la práctica de las informaciones matrimoniales, que mandó expedir el Ilustrísimo Señor Doctor Don Victoriano López Gonzalo, dignísimo obispo que fue de esta diócesis*, Puebla, Imprenta de Juan Nepomuceno del Valle.

López Gonzalo, Victoriano (1786), *Carta pastoral,* Puebla, s. p. i.

López Gonzalo, Victoriano (1784), *Edicto,* Puebla, s. p. i.

López Gonzalo, Victoriano (1778a), *Edicto, en la Santa Visita de Orizaba,* Puebla, s. p. i.

López Gonzalo, Victoriano (1778b), *Instrucción pastoral sobre el Matrimonio,* Puebla, s. p. i.

López Gonzalo, Victoriano (1777), *Carta pastoral,* Puebla, s. p. i.

López Gonzalo, Victoriano (1776), "Representación al Rey para fundar un Hospicio en el Colegio de San Ildefonso de Puebla", en María de Lourdes Herrera Feria, "Solicitud del obispo Victoriano López Gonzalo para fundar un Hospicio en el Colegio de San Ildefonso de Puebla", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 54, 2016, pp. 92-102.

Loreto López, Rosalva (2000), *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, Colmex.

Mazín, Óscar (2018), "'Entre dos Majestades', orden social y reformas en la Nueva España borbónica. Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, obispo de la provincia y diócesis de Michoacán (1758-1772)", en Marta Eugenia García Ugarte (coord.), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, 2 ts., México, UNAM, t. 1., pp. 417-452.

Medina Suárez, Víctor Hugo (2018), "Actitudes ilustradas durante la gestión de fray Luis de Piña y Mazo, obispo de Yucatán (1780-1795)", en Marta Eugenia García Ugarte (coord.), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, 2 ts., México, UNAM, t. 2, pp. 169-205.

Olveda, Jaime (2018), "El obispo Cabañas en la encrucijada de la ilustración (1796-1824)", en Marta Eugenia García Ugarte (coord.), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, 2 ts., México, UNAM, t. 2, pp. 73-94.

Poole, Stafford (2012), *Pedro Moya de Contreras. Reforma católica y poder real en la Nueva España, 1571-1591*, Zamora, Colmich/Fideicomiso "Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor".

Rosas Salas, Sergio (2018), "Para mayor honra y gloria de Dios y servicio de Su Majestad. El proyecto reformista de Francisco Fabián y Fuero en Puebla (1765-1773)", en Marta Eugenia García Ugarte (coord.), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, 2 ts., México, UNAM, t. 1, pp. 311-346.

Rosas Salas, Sergio (2015), *La Iglesia mexicana en tiempos de la impiedad: Francisco Pablo Vázquez, 1769-1847*, México, BUAP/Colmich/EYC.

Salazar de Garza, Nuria (1990), *La vida común en los conventos de monjas de la ciudad de Puebla*, Puebla, Secretaría de Cultura.

Salcedo Izu, Joaquín (2001), "Palafox, defensor de los indios", en Ricardo Fernández Gracia (coord.), *Palafox: Iglesia, cultura y Estado en el siglo XVIII*, Pamplona, Universidad de Navarra, pp. 273-282.

Siegrist, Nora (2016), "Dispensas y matrimonios secretos en Buenos Aires e Hispanoamérica. Siglo XVIII", *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 42, pp. 41-71.

Taylor, William B. (1999), *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Zamora, Colmich/Secretaría de Gobernación/Colmex.

Vilar, María José (2012), "Jurisdicción directa y actuación de los obispos en los conventos de monjas no suprimidos tras la exclaustración: el caso de Santa Clara la Real de Murcia (1836-1878)", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V. Historia Contemporánea*, t. 24, pp. 291-308.

Zorita, fray Agustín (1761), *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de San Pío V traducido en Lengua Castellana por el Padre fray Agustín Zorita, religioso dominico, según la impresión que de orden del Papa Clemente XIII se hizo en Roma año de 1761*, Valencia, Benito Monfort.

PARTE II: EL REFORMISMO ECLESIÁSTICO BORBÓNICO CUESTIONADO

LORENZANA Y LA REFORMA PARROQUIAL DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO: LOS LÍMITES DE UN PROYECTO MONÁRQUICO

Rodolfo Aguirre Salvador
Universidad Nacional Autónoma de México

Francisco Antonio Lorenzana, arzobispo de México entre 1766 y 1772, después, de Toledo y finalmente cardenal, tuvo una vida eclesiástica intensa. La historiografía, al menos desde el siglo XIX, se ha encargado de estudiarlo, interpretarlo e incluso enjuiciarlo, sin duda por la relevancia del personaje en la política del imperio español en el último tercio del siglo XVIII. Los altos cargos que desempeñó Lorenzana le exigieron tomar diferentes posturas, de acuerdo con las coyunturas vividas.

Hasta hace no mucho, en la historiografía se insistía en que el arzobispo aquí analizado fue un modelo de prelado ilustrado que apoyó e instrumentó la política reformista de Carlos III en la Iglesia novohispana. Si bien es innegable su actuar a favor de los intereses reales en asuntos tan importantes como la expulsión de los jesuitas, la realización del cuarto concilio provincial mexicano, la reforma de los indios o la reorganización parroquial en la ciudad de México (García Ayluardo, 2010; García Ugarte, 2018 y Sánchez, 2004), se conoce menos su accionar en el gobierno de su jurisdicción o su papel en otras problemáticas, frente a las cuales el arzobispo no fue radical. García Ugarte (2018) ha definido recientemente a ese prelado como un personaje ilustrado, reformador, pero también pragmático y defensor de la tradición católica; es decir, un hombre polifacético y complejo. Coincido en que Lorenzana no es un eclesiástico fácil de definir debido, por un lado, a su complicada personalidad y, por otro, a las álgidas coyunturas políticas que vivió. Otros estudios han ahondado en el gobierno arzobispal propiamente dicho, mostrando los límites de sus resultados y matizando su aureola de reformador invencible (Escamilla, 2005; Brading, 1993: 531-535; Taylor, 1999).

De ahí que este trabajo se enfoque en una temática abordada sólo en parte por la historiografía: la reforma parroquial en el mandato de Lorenzana. En este sentido, hay algunos trabajos dedicados a la reorganización en la ciudad de México (Sánchez, 2004; Rubial, 2005), a raíz de los cuales se ha pensado que sucedió lo mismo para el resto del arzobispado. Más recientemente, otro estudio ha dejado clara la gestión secularizadora de doctrinas del arzobispo (Álvarez, 2015). Desde nuestro punto de vista, el análisis de la reforma parroquial de Lorenzana en el arzobispado da elementos suficientes para lograr una visión más equilibrada sobre su talante reformista, así como reflexionar sobre el peso de los intereses locales en el devenir del cambio eclesiástico impulsado desde Madrid.

En la América española colonial el establecimiento de parroquias estables y delineadas de acuerdo con las normativas canónicas y reales, especialmente la tridentina, fue un ideal complicado de cumplir. Las directrices básicas eran que cada parroquia estuviera integrada por una población no mayor de 400 o 500 fieles, atendida por un cura titular y los auxiliares necesarios para una eficaz administración espiritual. En caso de que aumentaran los fieles, rebasando la capacidad de los curas para cumplir su cometido, los obispos, de acuerdo con el vicepatrono y habiendo suficientes obvenciones, debían y podían subdividir las parroquias. Para garantizar la manutención del culto, de las instalaciones parroquiales y de los curas se autorizó, en el tercer concilio mexicano de 1585, un régimen de diferentes pagos de los fieles, el cual estaría supervisado por los obispos, de preferencia mediante un arancel fijo de obvenciones y de acuerdo con las especificidades de cada parroquia. Paralelamente, la monarquía decretó que cuatro novenos del diezmo de cada diócesis deberían destinarse para el sustento de las parroquias (Aguirre, 2014b).

Este modelo tridentino-monárquico fue difícil de verificar en Nueva España por diversas circunstancias de orden social, económico, político y eclesiástico, así como por prácticas locales que ninguna autoridad podía prever en su conjunto. Virreyes, obispos y otras autoridades señalaron, en diferentes épocas, la existencia de grandes parroquias con pocos ministros, con problemas de obvenciones, con curas ambiciosos, deficiencias en la administración espiritual e ignorancia de la fe por parte de los fieles, especialmente los indios. Estas problemáticas, iniciadas en el siglo XVI, continuaron hasta el siglo XVIII. En el arzobispado de México varios prelados y cédulas reales, a lo largo del tiempo, intentaron poner remedio; sin embargo, fuertes intereses, por inercia o premeditadamente, siguieron oponiéndose al cumplimiento puntual del modelo tridentino-monárquico.

En el arzobispado de México, concretamente, se fundaron diferentes tipos de parroquias, con distinta problemáticas y condiciones, a pesar de los deseos uniformadores de la Iglesia. De ahí que cada partido podía tener especificidades en su organización, cohesión y gobernabilidad desde el punto de vista eclesiástico. Para los arzobispos fue un reto permanente hacer de cada curato un territorio bien delimitado e integrado.

En la segunda mitad del siglo XVIII, Carlos III inició, como es bien sabido, una nueva etapa en la relación de la Monarquía con la Iglesia indiana. Como parte de ella, el rey ordenó soluciones a problemas antiguos de las parroquias. Así, dio continuidad a la secularización de doctrinas iniciada en 1749 por Fernando VI, pero, además, en el llamado *Tomo regio* del 21 de agosto de 1769, cédula que pretendió dirigir las discusiones de los concilios provinciales ordenados en América, dedicó dos puntos concretos a la problemática que se ha venido mencionando:

> IV. Que los párrocos tampoco hagan exacciones indebidas a sus feligreses y se corrija donde todavía subsista el abuso de llevar los curas sínodo a costa del Real Patrimonio en aquellas parroquias que tengan emolumentos y rentas suficientes por no ser justo gravar indebidamente al erario real, teniendo contra si tantas cargas de justicia para la administración de esta y defensa de esas remotas provincias./ XI. Que se dividan las parroquias donde su distancia o número lo pida, para la mejor administración de sacramentos de los fieles arreglando el concilio los medios de ejecutar esto, con intervención del vice patrono y sin perjuicio del patronazgo real ni del erario, prefiriendo en esta división y cómoda distribución de parroquianos, el bien espiritual de estos, al interés bursático de los actuales párrocos, y entretanto que esto se formalice, les obliguen los diocesanos a dotar y poner teniente (AGI, M, 271).

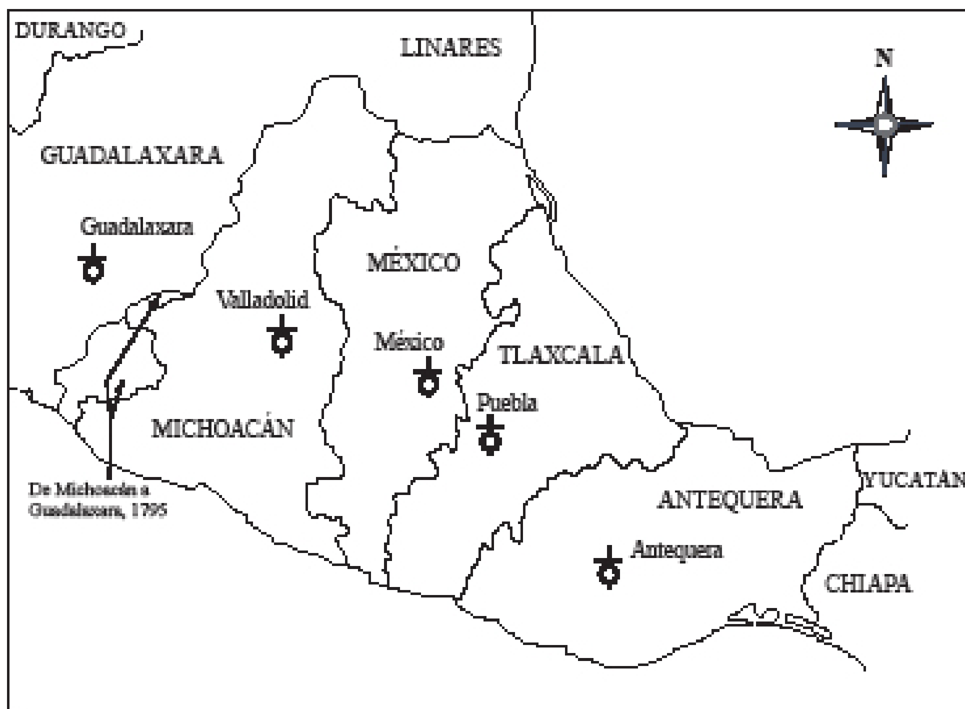
El punto IV era muy general, sin especificar a qué exacciones indebidas se refería; tampoco mencionó los aranceles o la participación de los curas en el reparto del diezmo; en cambio, insistió en quitar el sínodo real[1] a los curatos, el cual se consideraba innecesario en aquellos con rentas suficientes. Para Carlos III, la Corona no tenía obligaciones económicas con los curatos. Respecto al punto XI, se ordenaba la división parroquial según los concilios, privilegiando la salvación de los fieles por sobre el interés de los curas, pero, claro, bajo las reglas del real patronato y sin afectar a la

[1] El sínodo real era la ayuda económica que la real hacienda daba a los curatos y a las doctrinas pobres. Para la primera mitad del siglo XVIII aún subsistía en algunos partidos del arzobispado de México (Aguirre, 2015b).

real hacienda; es decir, que no habría salarios del rey para los nuevos curatos que debían crearse.

Así, el objetivo general del presente capítulo —que recoge algunas aproximaciones previas de mi autoría (Aguirre, 2014a y 2015a)— es reflexionar hasta qué punto el arzobispo Lorenzana cumplió o no, y por qué, con la reforma ordenada por Carlos III en lo referente a los principales problemas históricos que aquejaban al régimen parroquial, a saber: la secularización de doctrinas, abusos en los derechos parroquiales, la división de parroquias muy grandes, falta de tenientes de cura y el no reparto del diezmo a las parroquias.

Mapa 1. Los obispados de Nueva España



Fuente: tomado de Gerhard (1986: 18).

La secularización de doctrinas en la época de Lorenzana

Cuando en la primera mitad del siglo XVI la Corona encomendó a los frailes la evangelización de los indios de Nueva España, marginando a los clérigos seculares, se inició una confrontación entre ambos cleros que no se solucionó de manera general hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Entre 1524, cuando llegó el primer grupo franciscano, y la cédula de 4 de octubre de 1749, que inició la secularización de doctrinas en Indias, hubo muchas discusiones, polémicas e intentos en Nueva España por quitar a los frailes la administración espiritual de los indios, con resultados desiguales.

Y es que las doctrinas se convirtieron en una de las principales fuentes de ingresos de las provincias religiosas (Morales, 2010: 69). Salvo en tres momentos del siglo XVII, cuando varios frailes fueron separados en diversas doctrinas de los obispados de Puebla, Yucatán y Oaxaca (Rubial, 1998), la fuerza y los recursos de las órdenes mendicantes lograron impedir una secularización general. En ese largo conflicto entre las Iglesia secular y la regular por la administración de las doctrinas de indios, debe destacarse al obispo de Puebla, Juan de Palafox, quien entre 1640 y 1649 logró secularizar 35 doctrinas de los religiosos de esa diócesis. Las acciones de este obispo mostraron al clero secular, en primer lugar, que sí era posible despojar de doctrinas a las poderosas órdenes religiosas del siglo XVII, a pesar del apoyo de los virreyes y de los pueblos de indios.

Al iniciarse el siglo XVIII, el arzobispo José Lanciego Eguilaz retomó el asunto de la secularización en México entre 1720 y 1729 (Aguirre, 2012: 321-347). El arzobispado había sufrido cambios importantes, tales como la consolidación de sus tribunales y un nuevo equilibrio de poder entre ambos cleros, así como el aumento de expectativas de un clero secular más numeroso y dinámico. Los tres arzobispos de la primera mitad de esa centuria, Juan Antonio Ortega y Montañés, José Lanciego Eguilaz y Juan Antonio Vizarrón y Eguiarreta, minaron aún más el poder del clero regular encargado de las doctrinas. A esto hay que añadir que para el clero secular los ingresos económicos de las doctrinas de frailes fueron un asunto siempre presente, por la idea común de que eran mayores que los de sus propias parroquias. Gracias a la información que sobre los ingresos de todas las parroquias se generó por el cobro de un subsidio eclesiástico de Felipe V, se pudo confirmar la mayor riqueza de muchas doctrinas, dando más sustento al reclamo histórico de su traspaso (Aguirre, 2015b).

Como otros obispos, Lanciego se convenció de que el traspaso de doctrinas ayudaría sustancialmente a dar ocupación a muchos clérigos. Este

prelado se aprestó entonces a revivir la vieja aspiración del clero novohispano por secularizar las doctrinas de indios, sabedor de la buena disposición que Felipe V mostraba hacia los obispos y el clero secular, en contraste con su insistencia en reformar a las órdenes religiosas. Luego de varias visitas pastorales a su jurisdicción, entre 1715 y 1722, durante las cuales pudo constatar la existencia de un gran sector de presbíteros y clérigos sin oficio ni beneficio que había venido creciendo en las décadas anteriores y que, cada vez con mayor insistencia, demandaban un cambio en la posesión de las doctrinas, Lanciego decidió enviar a su secretario a Roma, en 1721, para tratar varios asuntos sobre doctrinas, incluyendo una petición para quitar 60 a los religiosos (Aguirre, 2012: 327-337).

Sin perder tiempo, los franciscanos acusaron al arzobispo de vulnerar el real patronato, con lo cual pudieron detener en Madrid el intento de secularización. Sin embargo, el asunto siguió discutiéndose en el Consejo de Indias, como parte del proyecto de reforma general del clero regular en todos los dominios españoles. Aunque el intento no prosperó por entonces, puso en la agenda real el asunto, sobre todo con el argumento de que el rey podía, en cualquier momento, elegir entre frailes y clérigos a los curas de cualquier parroquia en Indias.

Con el arribo de Fernando VI al trono español en 1746, las reformas eclesiásticas se aceleraron. Si su padre aún tuvo reservas para ordenar la secularización general de las doctrinas en Indias, el nuevo monarca y sus consejeros, encabezados por el marqués de la Ensenada, decidieron pasar adelante, bajo el argumento de la necesidad de reforma del clero regular. De esta forma, entre 1748 y 1749 tuvieron lugar varias reuniones en Madrid de ministros del rey y de los arzobispos electos de México y Lima para discutir el asunto (Aguirre, 2008). En ellas se llegó a la conclusión de que debían secularizarse las doctrinas, pues los religiosos no cumplían con sus reglas, las administraban mal y mostraban independencia ante cualquier autoridad. Así, el 4 de octubre de 1749 Fernando VI decretó la secularización de las doctrinas en los arzobispados de México, Lima y Santa Fe. Las tendencias regalistas de Fernando VI reclamaron dar un importante paso en Indias, como preámbulo al patronato universal de 1753 en España: reducir la presencia de los regulares, personajes que, a pesar del evidente desgaste de su poder, seguían representando un obstáculo al ejercicio pleno del real patronato.

En México correspondió al arzobispo Manuel Rubio y Salinas iniciar ese trascendente proceso, que venía a cambiar indudablemente el rumbo de la Iglesia. El prelado logró el traspaso de 68 doctrinas al clero secular, un hecho sin precedente en la historia del arzobispado (Álvarez, 2015: 87-153).

En 1752 el arzobispo Rubio Salinas informó que había traspasado 12 doctrinas, entre agustinas y dominicas, sin que se hubieran registrado los temidos tumultos de los indios. Para este prelado, era claro que la prudencia y la gradualidad con la que había actuado, con apoyo del virrey, al ir quitando doctrinas vacantes o porque el doctrinero no había presentado nombramiento canónico, explicaban el éxito en esta primera etapa de la secularización y así lo ostentaba en Madrid. Pero a ello hay que agregar el debilitamiento sufrido por los religiosos en las décadas precedentes.

Ante resultados similares en Lima y Santa Fe, el rey decidió extender la secularización al resto de los obispados de América, mediante la cédula del 1 de febrero de 1753, que inició una nueva etapa en la que aparecieron ya fuertes tensiones entre clérigos y frailes, dando paso al uso de soldados en algunas doctrinas para obligar a los religiosos a salir. El avance de la secularización bajo el virrey y los obispos provocó protestas, pero el proceso no se detuvo. En Madrid, el ministro de Indias, Julián de Arriaga, concedió que los doctrineros siguieran como curas hasta su deceso y conservar los conventos que tuvieran, al menos, ocho religiosos. Finalmente, en 1757 se decretó una real cédula que moderaba la de 1753: ninguna doctrina debía proveerse en cura secular hasta no estar vacante; cada traspaso debía ser consensuado por virreyes y obispos; en cada provincia debían destinarse a cada orden religiosa una o dos parroquias con suficientes recursos y alojamiento para servir de refugio a los frailes retirados de curatos; se les conservarían los conventos con más de ocho frailes y con fundación conforme a las leyes; por último, no deberían recibirse más novicios.

Con el arribo de Carlos III al trono en 1758, el proceso secularizador fue reafirmado en esos cauces. En las tres décadas posteriores a la cédula de 1757 se dieron resultados desiguales en el proceso de la secularización, según las condiciones de cada diócesis o provincia religiosa. En el arzobispado de México, en general, se fue logrando el traspaso con más éxito que en otras jurisdicciones vecinas.

El arzobispo Lorenzana retomó la secularización, aun cuando los franciscanos insistieron en que en los curatos traspasados había menos ministros atendiendo a los fieles, y obligó a sus curas a pedir ayuda a los religiosos (Álvarez, 2015: 156). Así, ya en 1766 se inició el traspaso de Totolapan y Tlaltizapan, en el valle de Cuernavaca, y Lorenzana aseguró al virrey que había suficientes clérigos lenguas para sustituir a los frailes. En tanto, los franciscanos solicitaron al rey poder conservar 12 doctrinas (Álvarez, 2015: 158-160). No obstante, Lorenzana siguió adelante y en 1767 comenzó su labor en plena capital, cuando logró arrancar a los agustinos la doctrina de San Pablo, la última que ahí poseían. Álvarez Icaza destaca que el

arzobispo pudo realizar las secularizaciones prácticamente sin problemas, salvo cuando algunos frailes pedían esperar órdenes de sus superiores o conservar los conventos. En términos generales, el arzobispo Lorenzana pudo concretar la secularización de 21 doctrinas, la mayoría franciscanas, además de cinco misiones agustinas.

No obstante, la conversión de doctrinas a curatos trajo aparejado un inconveniente que el arzobispo no pudo solventar eficazmente: la mitra se vio en muchos aprietos para tener el mismo número de ministros que antes tenían los frailes. Hasta entonces, al menos en el arzobispado, el promedio de ministros en cada parroquia era de sólo un ayudante por partido. Lorenzana no pudo avanzar mucho tampoco, pues los curas siempre esgrimieron que las rentas parroquiales no alcanzaban para más. Todo esto a pesar de la real cédula de 1764, que ordenó poner un teniente de cura en cada pueblo de visita distante máximo 4 leguas de la cabecera (AGI, M, 727). Consciente de esas inercias difíciles de superar, la alternativa que dio Lorenzana fue la de comprometer a los nuevos curas de las exdoctrinas a pagar vicarios al menos en las ayudas de parroquia, como en Tlalmanalco, que tenía las de Ozumba y Temamatla (Álvarez, 2015: 172).

El año de 1770 fue importante para el proceso secularizador porque se intervinieron no doctrinas, sino misiones a cargo del Colegio de Propaganda Fide, con lo cual se tocaba un ámbito que hasta entonces había sido eximido. Jalpan, Landa, Concá, Tilaco y Tancoyol fueron traspasadas sin ningún problema al clero secular (Álvarez, 2015: 184). Con el cambio, una parte de los indios abandonaron los pueblos. En los dos últimos años de su mandato, 1771-1772, Lorenzana aún secularizó 11 doctrinas de las tres religiones, no obstante haber estado muy involucrado en la reorganización parroquial de la ciudad de México y en la realización del cuarto concilio. De esa forma, la secularización provocó un nuevo equilibrio entre los cleros, dejando al secular en una posición hegemónica, como bien señala Álvarez Icaza.

El régimen de derechos parroquiales y el nuevo arancel de 1767

La cuestión de los derechos parroquiales y el sustento de los curas se discutió desde las primeras décadas de la evangelización novohispana, aunque no se llegó a un consenso por entonces y privaron las soluciones discrecionales. No había una solución fácil debido a la gama de intereses implicados, no sólo de los párrocos y de los fieles, sino también del alto clero y de

la real hacienda. Aunque teóricamente debían destinarse cuatro novenos del diezmo para las parroquias, en los hechos el alto clero novohispano impidió ese reparto bajo el argumento de que lo recaudado apenas si alcanzaba para las catedrales. En el caso de la real hacienda, si bien en el siglo XVI se dotó de salarios a los curas, doctrineros y misioneros, con el paso del tiempo la política fue suspenderlos paulatinamente.

La solución de fondo se dio en el tercer concilio mexicano de 1585, donde se decidió que el grueso de las obvenciones debía provenir de un conjunto de pagos de los fieles, régimen que se mantuvo incólume en toda la era novohispana. Tanto para el rey como para el alto clero, esta salida fue la mejor, pues no se involucraba al diezmo ni al tributo y tampoco se aumentaron los salarios que se pagaban a algunas parroquias de la real hacienda. Éste fue el horizonte delineado en el tercer concilio. Un punto crucial de ese régimen fue la discrecionalidad otorgada a los obispos para decidir en cada diócesis la mejor solución (Aguirre, 2014b), discrecionalidad que no estuvieron dispuestos a perder en el futuro. Si bien en 1638 se elaboró un arancel de obvenciones en el arzobispado de México (AGNM, C, 2141, exp. 1, Real provisión de 1741), ello no significa que se haya aplicado generalmente, sino que sirvió como alternativa oficial en caso de que curas y fieles no llegasen a un acuerdo local. Además, el nuevo documento fijaba solamente las tasas de obvenciones pagadas por fieles, pero dejaba al margen otros ingresos de las parroquias. Los conflictos, por lo general, se debían al incumplimiento de convenios locales más que del arancel. En la primera mitad del siglo XVIII es posible confirmar la primacía de los acuerdos locales en el arzobispado de México, lo cual es difícil de explicar sin tomar en cuenta el consenso entre la mitra, la Corona, los curas y las comunidades de fieles (Aguirre, 2015b).

De esa forma, hasta 1767 lo que dominó fueron esos acuerdos locales interrumpidos de vez en vez por pleitos (Taylor, 1999: 634; Aguirre: 2015b), así como por nuevos curas deseosos de cambios, actitud esta última magnificada por funcionarios y detractores del clero. Cada generación de feligreses o de curas podía buscar modificaciones en las tasas o en los rubros, según nuevas condiciones de su parroquia, de la economía, el surgimiento de nuevas cofradías[2] o gravámenes al clero parroquial por la Corona, como el subsidio eclesiástico de Felipe V. No fue raro que el cambio de cura fuera aprovechado por una u otra parte para renegociar nuevas

[2] A fines de siglo XVII se dio la proliferación de cofradías en el arzobispado, que no sólo consolidaron las formas de religiosidad de los pueblos sino también las obvenciones parroquiales (Aguirre, 2018).

tasas, formas o tipos de pago. Todo ello era permitido por las autoridades eclesiásticas y virreinales, confiando en que en cada partido se llegara al consenso. Si no era así, los funcionarios de la mitra o, en caso extremos, la Real Audiencia, intervenían para tratar de poner paz de nuevo, con o sin arancel de por medio.

Aunque hasta mediados del siglo XVIII el asunto había sido básicamente del ámbito episcopal y no tanto de la Corona, bajo Carlos III se convirtió en parte del cambio que deseaba lograrse en la relación de los curas con los fieles; es decir, terminar con los "abusos" de esos ministros en las obvenciones. Ahora la Monarquía y sus instancias, como las audiencias y tribunales, se involucraron más.

El arzobispo Lorenzana no pasó por alto todos esos antecedentes que habían delineado el régimen a lo largo de dos siglos, y decidió preservarlo en esencia, aunque también debía dar una respuesta a la demanda de Madrid de terminar con los supuestos abusos de los párrocos en el cobro de derechos. Es en ese contexto que debemos entender el nuevo arancel de 1767, el cual ha sido sobrestimado en sus alcances y como un ejemplo de la política borbónica de reglas fijas, pues si bien significó un reajuste que el prelado se encargó de publicitar muy bien, ello no significó su aplicación generalizada. En realidad, se buscaba incentivar un nuevo equilibrio entre las necesidades económicas de los párrocos y las posibilidades de los fieles, especialmente los indios, atendiendo los mandatos reales, ya sea aplicando el nuevo decreto, o bien alcanzado nuevos acuerdos locales, como lo permitía el tercer concilio mexicano.

Según Lorenzana, el arancel de 1638 era confuso, intrincado y no servía de regla fija. No obstante, el de 1767 no fue muy diferente y siguió considerando básicamente bautismos, matrimonios, entierros, misas de difuntos y aniversarios anuales de difuntos, así como entierros de gente de haciendas o estancias y las procesiones.[3] El cambio estuvo enfocado en nuevas tasas por matrimonios, entierros y, en alguna medida, por fiestas titulares o de santos. Para los indios, además, se regularon los tipos de misas obligatorias: de las pascuas, las titulares, de corpus, dominicas, de las visitas o de las capillas de haciendas. Las misas dominicales oficiadas en las cabeceras parroquiales serían gratuitas, pero no las de los pueblos de visita, que ahora debían pagarse. El arancel también reconocía las nuevas realidades de las parroquias, tal como la administración en las haciendas y la existencia de varios tipos de fieles: españoles, mestizos, mulatos e indios

[3] Coincido con Taylor (1999, 2: 636), en cuanto a que Lorenzana sólo hizo algunos cambios superficiales.

de pueblo, de cuadrilla o de hacienda, que en la práctica pagaban tasas distintas. Respecto a las cofradías, el arancel respetaba los convenios pactados entre cofrades y curas, o lo establecido en las constituciones de cada confraternidad.

El arancel de Lorenzana seguía permitiendo ciertos pagos colectivos anuales que en algunos pueblos se hacían por concepto de bautismos, matrimonios y defunciones, y eran más moderados que los decretados por el arzobispo. Otra novedad era la exención del pago de sepultura en iglesias exentas[4] y en cementerios comunes, fuera de la iglesia parroquial (Lorenzana, 1840: 24). Este decreto, junto con el del pago de misas dominicales en las visitas, ocasionaría mucho malestar en los curas, como veremos más adelante. Taylor tiene razón al señalar que esa distinción de pagos que hizo entre cabeceras y visitas provocó trastornos en la vida parroquial (1999, 2: 637).

Cabe agregar que el arancel siguió omitiendo cualquier referencia a varios pagos que, al menos en el arzobispado de México, realizaban los fieles, tales como la ración semanal, las primicias o la ayuda de vino, cera y aceite, así como las sementeras para la iglesia, por citar las más mencionadas en los informes de los curas, pues había otros derechos específicos en varios curatos (Aguirre, 2015b). Esto demuestra que el decreto reglamentaba pagos de los rubros básicos pero que en los hechos existían muchos otros. El último decreto del arancel, sin embargo, relativizaba cualquier imposición o regla fija:

> Y para que en adelante, ni los curas ni los indios sean sensiblemente perjudicados en los derechos, con pretexto de costumbre, se declara que esta ha de ser con mutuo consentimiento de párrocos y feligreses, luego que sea publicado este arancel, sin que quede arbitrio a las partes para variar por su voluntad, una vez que hayan consentido en arancel o en costumbre. Francisco, arzobispo de México (Lorenzana, 1840: 27).

Al final del documento, el gobierno virreinal y la Corona expresaron su conformidad, esperando el fin de los pleitos por derechos parroquiales. Así, seguían reconociendo la fuerza de la costumbre y la negociación, reforzando la idea de que la primera sólo podría subsistir por consenso entre las partes y que, a falta de éste, el arancel debería prevalecer. Esta

[4] Las exentas eran iglesias y capillas de los pueblos de visita, sujetos a las cabeceras parroquiales.

posibilidad de conservar la costumbre por sobre el nuevo decreto fue muy importante porque mediatizó el pretendido afán de la regla fija.

Algunos autores han señalado que este nuevo arancel originó varios conflictos entre curas y fieles en el último tercio del siglo XVIII, a pesar de que no contenía grandes innovaciones (Taylor, 1999: 636-637). Zahino Peñafort (1996: 78), por su parte, expresó que, con o sin arancel, los excesos de los curas y la confusión de pagos continuaron,[5] pero, más que desorden, lo que continuó fue la diversidad de acuerdos locales. Esta misma autora afirma que Lorenzana siguió permitiendo los convenios locales; pero puede dudarse de que alguna autoridad pudiera imponer realmente una regla fija al respecto. No hay que olvidar que tanto el tercer concilio como el arancel de 1767 permitían esa opción. La revisión de cómo se estaba aplicando en el arzobispado de México, en la década que comienza en 1770, nos permite entender lo anterior.

Algunos informes pedidos a los curas en 1775 por el sucesor de Lorenzana, el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta, sobre la situación de los fondos de la fábrica parroquial, permiten conocer de cerca el grado de aplicación que había tenido el arancel. De inicio, se puede apreciar que éste se había cumplido de forma parcial y en algunos curatos. Aunque en varios de ellos el decreto sí fue aceptado, siempre a voluntad de los pueblos, no obstante fue interpretado de acuerdo con los intereses de los fieles. Había preocupación y molestia de los curas porque los indios entendían que habían sido eximidos del cobro por concepto de sepulturas para el fondo de fábrica (Lorenzana, 1840: 26). Para esos ministros quedó claro que el nuevo decreto fue un pretexto para que los fieles intentaran reajustes a la baja del pago de derechos y no sólo los de sepultura, o bien, dejar de prestar antiguos servicios, como lo expresó el cura de Huizuco: "y aunque antes del arancel entre indios y de razón techaban la dicha parroquia, luego que se publicó el arancel se rebelaron a no concurrir con cosa alguna" (AGNM, BN, 234, exp. 3, f. 182v). En al menos 42 parroquias los vecinos impugnaron el arancel y, en varios pueblos donde se aceptó, los fieles desconocieron convenios previos de colaboración para las reparaciones de la iglesia. Algunos curatos sólo estaban arancelados de nombre, pues en la práctica seguían con su antigua forma de pagar. En otras parroquias el documento fue acep-

[5] Al hablar de los abusos de los curas sobre los indios de sus partidos, la autora reproduce lugares comunes, a saber: "la principal vía para cometer este tipo de abusos era, lógicamente, los llamados derechos parroquiales; así, aunque existía un arancel para toda la archidiócesis, las costumbres locales siempre prevalecían, posibilitando, estipulado por las Leyes de Indias, múltiples conflictos con la feligresía, abusos difíciles de controlar y una confusión generalizada" (Zahino, 1996: 78); Taylor (1999, 2: 635) expresa una idea similar.

tado de forma diferenciada, como en Acamistla, en donde dos de sus cinco pueblos de visita prefirieron seguir con la costumbre (AGNM, BN, 234, exp. 3, f. 156v).

Lorenzana y la defensa del régimen novohispano de renta parroquial en el cuarto concilio provincial

En 1771 se realizó el cuarto concilio provincial mexicano, que abordó cuestiones cruciales sobre la reforma del clero, la censura a la doctrina jesuita, la sujeción de la Iglesia a los intereses reales y su independencia de Roma, así como la reforma del clero y de las costumbres de la feligresía (Gonzalbo, 1985: 5-31). Sin embargo, otros asuntos tuvieron una dirección distinta a la esperada por Madrid. En efecto, en ese importante foro eclesiástico los obispos defendieron con énfasis el *statu quo* del régimen de derechos parroquiales ante el representante del rey, el fiscal Antonio Joaquín Rivadeneira, quien quiso imponer un cambio de fondo. Aunque todos coincidían en que el régimen de obvenciones debía ser equitativo, tanto para los curas como para los fieles el problema estribaba en definir qué era lo justo para todos. Los debates giraron en torno a la posibilidad de imponer o no un arancel de obvenciones para todos los obispados, en respuesta a los deseos del rey; según este último, debía acabarse con la diversidad de pagos, los abusos de los curas y establecerse la uniformidad.

En las disputas del concilio salieron a relucir las diferencias entre las prácticas de cada diócesis, entre los obispos y el asistente real, y se evidenció el interés de los mitrados por conservar dichas prácticas. Al final, no hubo una reforma sino un reforzamiento del régimen que había funcionado hasta entonces y se insistió al asistente real en que se necesitaba más tiempo para consensuar y hallar una solución válida para todas las partes.

Desde el principio del concilio, el asistente real quiso impulsar cambios significativos en los obispados, "especialmente sobre puntos públicos, civiles, seculares, benéficos al bien temporal y espiritual de tantos miserables indios, y aun de los infieles y neófitos, y de los conducentes a la jurisdicción real, sus altas regalías y patronato" (Zahino, 1999: 715). Sin embargo, para marzo de 1771 el asistente expresó al virrey su impaciencia ante la lentitud y la superficialidad con que, desde su punto de vista, los mitrados estaban abordando la reforma de la Iglesia: misiones, cofradías, división parroquial, nuevo catecismo, aranceles o capellanías. En cuanto a los derechos parroquiales, los obispos aceptaron que había curas codiciosos. Des-

pués de que un participante denunciara que en el obispado de Michoacán los indios eran persuadidos a bendecir a sus santos cada inicio de año, el perspicaz autor anónimo del "Extracto compendioso…"[6] lo confirmó así: "todos son errores […] les han dado motivo para que lo crean así sus propios ministros codiciosos, que abusan de su simplicidad con sólo el fin de trasquilarlos" (1999: 316).

No obstante este tipo de expresiones, los obispos y otros conciliares del alto clero apoyaron la continuidad de las prácticas de cada jurisdicción, más que el establecimiento de un arancel para toda Nueva España.[7] El arcediano de Oaxaca, por ejemplo, expresó que en su jurisdicción los indios pagaban seis sinodáticos[8] al año, que constituían el ingreso principal de los curas. En cambio, en Yucatán se practicaba que los mayas pagaran cada año entre 9.5 y 10.5 reales a los curas. Los fieles se agrupaban en "mantas", cada manta constaba de cuatro matrimonios, o sea, ocho contribuyentes. Y cada una pagaba 10 pesos, por lo que un pueblo con 100 mantas pagaba en conjunto 1 000 pesos. Es claro que cada obispado se regía por costumbres y acuerdos diferentes. Cómo establecer un solo arancel para una Nueva España tan diversa fue la interrogante implícita en estos testimonios. Al final de este debate, prevaleció la opinión del arzobispo Lorenzana, quien propuso que se analizara a los sinodáticos de Oaxaca para su posible aplicación en toda Nueva España ("Extracto", 1999: 320).

Algunos meses después, se retomó el asunto. El 12 de julio de 1771 se leyeron los derechos que pagaban los indios de Oaxaca y de Yucatán, para deliberar si convendría extenderlos al resto de los obispados, más por presión del asistente real que por iniciativa de los prelados (De los Ríos, 1999: 644). Respecto los sinodáticos, el asistente real argumentó que no estaban autorizados por la Real Audiencia ni por el Consejo de Indias ("Extracto", 1999: 456). Sobre Yucatán, su obispo volvió a explicar el método de pagar

[6] Se trata del "Extracto compendioso de las notas del Concilio IV Provincial Mexicano hecho y apuntado diariamente por uno de los que asistieron a él", de autor anónimo, editado en Zahino (1999: 294-530). En opinión de Luque (2005: 1363), el autor fue el prebendado de la catedral de México, Cayetano Antonio de Torres, caracterizado por ser crítico de las reformas del arzobispo Lorenzana.

[7] En este sentido, Taylor (1999, 2: 637) señala que los obispos, de acuerdo con los deseos de Lorenzana, aplicaron el arancel de 1767, lo cual debe revisarse bien, pues en el cuarto concilio es claro que los prelados deseaban conservar las prácticas y costumbres de cada obispado.

[8] En su acepción original, el sinodático era un tributo que los clérigos seculares daban al obispo cuando acudían a algún sínodo; es decir, a una asamblea convocada por el prelado (RAE, 1984: *s. v.* "sinodáctico"). Al parecer, en Oaxaca el término se usó para ciertos prestablecidos pagos de los indios a sus curas.

por mantas, algo único en Nueva España. Ante nuevas desaprobaciones del asistente real, Lorenzana y los obispos cerraron filas:

> Pero los obispos y diputados de estas Iglesias asentaron estar en práctica en sus diócesis unos y otros y se habló mucho sobre su utilidad a los indios, principalmente por el obispo de Puebla, que casi lo evidenció, y demostró también evitarse con ellos muchos y grandes inconvenientes, y aunque se pulsaron otros en su práctica, parecieron menores y extrínsecos a la utilidad para los indios (De los Ríos, 1999: 664).

Una tercera postura fue la del arcediano de México, Cayetano Antonio de Torres, quien insistió en imponer una contribución eclesiástica única, más que un arancel general, a todos los indios de Nueva España y que aquélla se extendiera a españoles y castas, pues los primeros, al ser los más pobres, pagaban más que los segundos:

> era constante que los curatos de indios son más pingües que los de los españoles y que un curato de dos mil indios es más valioso que el de 6-8 o quizás 10,000 españoles, siendo por otro lado manifiesto que el español, y aun el mulato más pobre, tiene más facultades que el indio más rico. Esto lo hizo evidente con lo que acababa de decir el magistral Omaña de su curato de San Felipe Ixtlahuaca, que aseguró, le valía 8,000 pesos y que tenía 8,000 indios feligreses. Porque de aquí arguyó, al curato del Sagrario de México, de donde dicho maestrescuela fue cura interino, y dijo que siendo este curato, por lo menos de 80,000 feligreses, en que se incluyen todos los grandes caudales de esta ciudad, de las más opulentas del mundo, con todo, en su tiempo sólo valía este gran curato a los cuatro curas cerca de 12,000 pesos y 3,000 escasos a cada uno (“Extracto”, 1999: 457).

El autor del “Extracto compendioso…” enfatizó que, mientras los españoles se resistían a pagar a los curas lo que consideraban un exceso, los indios, pusilánimes, miserables y rústicos, no:

> les pelan toda la lana, precisándolos a varias contribuciones, semanarias, mensuales y anuales, obligándolos a que hagan las fiestas que no quieren y a que las pagaran según se las tasen, forzándolos a que sus personas sirvan de fondos y raíces para fundar las cofradías que quieren los curas y cosas semejantes, y después de todo esto, llevándoles a sus obvenciones de bautismos, entierros y casamientos (“Extracto”, 1999: 457).

En otras palabras, los españoles pagaban sólo por servicios prestados por sus curas, al igual que las castas, y no otra cosa. Sin embargo, expresó que si todos los fieles estaban obligados a mantener a sus curas, con más razón los españoles, que tenían más recursos que los indios. Sin embargo, el obispo de Puebla, Fabián y Fuero, defendió esa diferencia de tasas entre indios y españoles argumentando que los españoles sí pagaban diezmo y los naturales no ("Extracto", 1999: 458). Es interesante constatar cómo aun en el siglo XVIII algunos obispos cuestionaban la exención del diezmo a los indios. El autor del "Extracto compendioso..." anotó: "pero éste, por cierto es lindo chiste, tampoco pagan diezmo los ricos mercaderes, tenderos, empleados y casi todos los feligreses del Sagrario de México" (1999: 457), para luego ironizar sobre las repercusiones históricas de esa exención a los indios:

> ¿Hay más razón que porque son pobres y miserables y se consideró que esta carga les sería muy gravosa? Pues si porque no pagan diezmos se la hace pagar a los curas lo que no pagan los españoles y demás castas, ¿en qué logran el remedio de su pobreza e infelicidad? Sería esto, aliviarlos con una mano y oprimirlos con otra ("Extracto", 1999: 457).

Esta idea de igualar el abanico de obvenciones entre indios, españoles y castas mediante contribuciones únicas era realmente innovadora, pero políticamente inviable. Al final, los obispos impusieron que la propuesta fuera revisada también por una junta, que aún no sabemos si en realidad se efectúo (De los Ríos, 1999: 664).

En otra ocasión el asistente real interrumpió al arzobispo Lorenzana para seguir discutiendo las exacciones indebidas de los curas (De los Ríos, 1999: 669). Los obispos contestaron que ello se resolvería con los aranceles. Lorenzana defendió el de 1767, explicando que ya se aplicaba, que estaba terminando con muchos abusos de los curas y que, aunque había pueblos que seguían prefiriendo la "costumbre", acudían a la Real Audiencia para suprimir los servicios personales.[9] Lo que omitió el arzobispo es que el arancel se usaba más como un acicate para que los fieles demandaran a los curas ante la Real Audiencia, exigiendo una reducción de tipos y tasas de derechos. ¿Fue ése el verdadero propósito del arancel? Hay elementos

[9] "El señor metropolitano dijo que aquí les iba bien con el arancel y que a los que querían costumbre, era quitándoles el servicio personal, que era parte de ella y que de este modo salían las provisiones de la Audiencia" ("Extracto", 1999: 419).

para suponer que sí, lo que habría abierto a los oidores la puerta de las parroquias.

El asistente real también promovió la desaparición de los sínodos o salarios a los curas que pagaba Carlos III, dando continuidad a una política iniciada por su padre, Felipe V. Los prelados respondieron que ni en el arzobispado ni en Puebla, Oaxaca y Yucatán, y tal vez tampoco en Michoacán y Guadalajara, se pagaba alguno ("Extracto", 1999: 465). Luego, el asistente abordó un punto muy sensible para el alto clero al pedir que el concilio debía decretar el reparto del diezmo para los curatos y así mejorar la administración espiritual, sin afectar a los fieles o a la real hacienda; en concreto, propuso que del diezmo de las catedrales se pagara a aquellos curas sin congrua suficiente. Ante ello, los obispos argumentaron, unánimes, que los diezmos estaban a la baja y por tanto no se podía ayudar por ahora a los curatos, pues antes hacía falta crear más prebendas catedralicias ("Extracto", 1999: 466). El arcediano de México añadió que ni un cura de la parroquia de la Santa Veracruz ni los de Puebla, en épocas anteriores, habían obtenido cédula a su favor sobre el diezmo. El mensaje del episcopado a la Corona fue claro: nada del diezmo se daría para las parroquias. Ante esta férrea oposición, el asistente real "se contentó por pedir se le diese apunte de si aún se pagaba algún sínodo y si había fundados algunos de aquellos beneficios o las catedrales socorrían a algunas parroquias" (De los Ríos, 1999: 669).

En agosto de 1771 el asistente real explicó al virrey las dificultades para unificar el pago de derechos parroquiales en los obispados y que el asunto aún estaba por resolverse, prometiendo que él seguiría insistiendo en el cumplimiento del *Tomo regio* (Zahino, 1999: 732). Poco después, en efecto, el asistente real insistió que el rey no ordenó hacer aranceles sino corregir los abusos, a lo cual Lorenzana y Fabián y Fuero reafirmaron su postura de que la junta resolvería todo ("Extracto", 1999: 485), algo que en la práctica no sucedió. En la versión final del cuarto concilio, el principal decreto sobre el asunto aquí tratado estableció que:

> La observancia de los aranceles de derechos parroquiales y tribunales eclesiásticos ha de ser el principal cuidado de los obispos, y en las diócesis en donde no los hubiere o estuvieren sin observancia, se guardarán los que se formen luego por este concilio con arreglo al tomo regio, leyes y cédulas reales, pues con la confusión y falta de regla resulta mucha libertad en la exacción y una notable y excesiva variedad en todas las diócesis, cuando las diferencias de costumbres y prácticas no puede cohonestar el exceso en los derechos, y dar causa a innumerables pleitos (Zahino, 1999: 179).

El decreto privilegiaba los aranceles por sobre los convenios locales, criticando las costumbres y las prácticas. El episcopado novohispano expresó así la supremacía de los aranceles para desterrar la "costumbre", respondiendo así al *Tomo regio*. También son de destacar los conceptos "confusión" y "falta de regla" en la variedad de derechos parroquiales. No obstante, en la cotidianidad, cada cura establecía pactos locales, resultado de las condiciones de cada partido y de las negociaciones con su feligresía, esquema planteado y permitido desde el tercer concilio mexicano. Por supuesto, los conciliares sabían de esta realidad, pero políticamente no era viable reconocerlo en los decretos conciliares; en cambio, era más conveniente, ante la Corona, reafirmar la utopía de la fuerza de los aranceles y la regla fija.

Un decreto más ordenó a los doctrineros ajustarse a los aranceles diocesanos (Zahino, 1999: 191), con la idea de dejar atrás lo que históricamente se había practicado en las doctrinas del arzobispado. No obstante, otro decreto reconocía la existencia de los dos esquemas de derechos: por costumbre o por tarifas fijas (Zahino, 1999: 187). De hecho, el decreto que obligaba a los doctrineros a sujetarse a las tarifas de su diócesis también reconocía la existencia de ese doble régimen (Zahino, 1999: 191).

Para los intereses de los curas, ningún arancel les podía ser conveniente al no contemplar pagos en especie, los cuales podían comercializar para su propio provecho, costumbre que siguió prohibiéndose en el cuarto concilio (Zahino, 1999: 249). A fin de cuentas, puesto que estos decretos nunca fueron oficializados ni se aplicaron, siguieron vigentes los del tercer concilio mexicano de 1585, con lo cual el viejo esquema flexible de derechos parroquiales, diferenciados y negociados, continuó.

La división de parroquias: otro gran problema histórico

El asunto de la división de curatos fue retomado en el arzobispado a raíz de la secularización de doctrinas. La Corona esperaba una mejora sustancial en la administración espiritual, para lo cual se impulsó la idea de hacer partidos más pequeños, o bien, que se designaran más ayudantes de cura. Carlos III decretó en 1764 poner tenientes de cura en pueblos de visita distantes a cuatro leguas o más de cada cabecera,

> enterado de que a causa de residir los curas párrocos de las Indias en los pueblos cabeceras de sus beneficios y de no tener los necesarios tenientes en

otros, que suele haber a distancia de diez, doce, catorce y más leguas, carecen de todo pasto espiritual (AGI, M, 727).

Esta real cédula ordenó a las autoridades conseguir los fondos para pagar a los nuevos tenientes, tanto de las rentas parroquiales como de la real hacienda. Sin embargo, prelados como el arzobispo de México, Manuel Rubio, veían difícil obtener más recursos para ese fin. En 1765 un comisario general franciscano declaró que esa cédula no se cumplía (AGI, M, 727).

Las parroquias tenían una estructura histórica, moldeada no sólo por las directrices de la Corona y de la Iglesia sino también por factores locales de cada diócesis. De todo ello resultaron partidos eclesiásticos que no se podían modificar simplemente por decreto. Además, los obispos estaban sujetos a las directrices reales y al real patronato, con lo cual la modificación de cualquier parroquia debía tener la sanción previa del patrón o vicepatrón. Igualmente, los mitrados debían también tomar en cuenta los intereses del clero parroquial y la afectación que sus obvenciones sufrirían antes de intentar un cambio.[10] Estos factores pudieron inhibir a los prelados en la restructuración de los curatos, como el arzobispo Lanciego lo expresó claramente a principios del siglo XVIII (Aguirre, 2012: 147-181). Estas realidades siguieron vigentes en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando Lorenzana gobernó el arzobispado de México.

Cuando el arzobispo Lorenzana comenzó su mandato en 1766, la reorganización territorial de las parroquias seguía siendo una meta por cumplir, sólo con algunas realizaciones parciales. La modificación de los curatos de la ciudad de México, en la época de Lorenzana en especial, ha sido objeto de estudios interesantes que muestran la divergencia entre el racionalismo del arzobispo Lorenzana y la conformación histórica de esos partidos eclesiásticos (Zahino, 1996: 50-60; Sánchez, 2004). No obstante, en estos trabajos predomina la idea de que la organización de las parroquias era caótica, visión heredada de las autoridades borbónicas, que hicieron tabla rasa del pasado de esas entidades.

En sus “Reglas para que los naturales de estos reynos sean felices en lo espiritual y temporal”, de 1768, el prelado expuso la dispersión geográfica en que aún vivían muchos indios, considerándola un impedimento para su final adoctrinamiento; de ahí que pidiera congregarlos y evitar así sus pecados, supersticiones e idolatría (Lorenzana, 1770b: 46). En su carta

[10] Para un análisis reciente sobre las problemáticas de la conformación de parroquias entre los siglos XVI y XIX, en México y Yucatán, pueden verse los trabajos compilados en Aguirre (2017).

para que los indios aprendieran el castellano (Lorenzana, 1770a: 98) expresó que la diversidad de lenguas hacía imposible el gobierno de los obispos y la división de curatos. Congregaciones y división de curatos, dos viejos problemas que ahora retomaba un prelado de la llamada Ilustración católica, buscando una solución definitiva al considerar que algunas estructuras eclesiásticas del siglo XVI ya eran obsoletas, como las parroquias (Luque, 2005: 1355). En 1767 el arzobispo Lorenzana acometió el asunto de la reorganización parroquial en las provincias, luego de una visita a Meztitlán y a la Huasteca, aunque sin mucho optimismo:

> Por no rozarse con los regulares no pude dividir unos curatos o agregar algunos pueblos a otros lo que es muy necesario porque hoy se verifica haber pueblos distantes de sus cabeceras más de cuarenta leguas, como sucede en el curato de Meztitlán que tienen los religiosos agustinos y aunque mantengan un vicario nunca puede ser el ministro como un cura propietario o estando cerca de él. Para informarme por mi mismo he visitado gran parte de la sierra y lo más remoto de la Huasteca y viéndolo se conoce que esta sin orden el distrito de los curatos, únicamente porque median las doctrinas y curatos de los regulares y estando todo el orden del derecho y bajo de una misma mano pudiera arreglarse todo con más facilidad (AGI, M, 727).

Sobre las parroquias capitalinas expresó que había gran confusión. Sin duda, antes del concilio provincial de 1771, el principal ensayo que encabezó el arzobispo Lorenzana y que le sirvió para valorar las dificultades que hallaría para el resto del arzobispado, fue lo obrado en la ciudad de México.[11] El prelado criticó duramente las formas locales de organización parroquial, iniciadas desde el siglo XVI y que dos siglos después eran incomprensibles para hombres llegados de ultramar, acostumbrados a otros parámetros. De ahí la apuesta de Lorenzana por imponer un patrón territorial en la capital novohispana y ya no el antiguo criterio "étnico"; es decir, parroquias de indios y parroquias de españoles. Si para las autoridades esto era caótico (Sánchez, 2004: 75), para los habitantes de la ciudad tal flexibilidad era un recurso más para vivir y cumplir con la Iglesia en la capital. Lo que para el mitrado era confuso e irracional, para los fieles era conveniente: dos enfoques del mismo asunto.

[11] Este proceso ya ha sido bien estudiado, por lo cual aquí retomo esos trabajos para hacer hincapié en su significado e impacto en las reuniones conciliares (Zahino, 1999; Sánchez, 2004).

En 1768 Lorenzana pidió al rey permitir la secularización de la célebre doctrina franciscana de San José, cuyos fieles se repartían en toda la ciudad y tenía nueve vicarías en el valle de México (Zahino, 1996: 56). A partir de 1769 el prelado comenzó a planear la trasformación de 10 parroquias en 13, proceso que provocaría controversias que se ventilaron incluso en el Consejo de Indias. Antes de Lorenzana había cuatro parroquias de españoles (Catedral, Santa Veracruz, San Miguel y Santa Catarina) y seis de indios (San José, Santa Cruz Acatlán, Tlatelolco, San Pablo, Santa María la Redonda y San Sebastián). El principal problema que observó era la mezcla de fieles de unas y otras en un mismo territorio; es decir, no había una delimitación territorial sino personal de los parroquianos, lo cual era inadmisible para los criterios racionalistas del clero borbónico. Para éste, carecía ya de validez el carácter sociorracial de las doctrinas de indios, y reducía el problema a considerar simplemente que eran partidos que comprendían un territorio muy grande. A esta iniciativa se sumaron los curas de las parroquias indias de Santa Cruz, San Sebastián, Santa María la Redonda y San Pablo (Sánchez, 2004: 80). En el palacio virreinal hubo apoyo de inmediato, refrendado luego por la Corona, la cual a principios de 1771 emitió una cédula aprobando la división y pidiendo su inmediata ejecución.

Por su parte, los curas de las parroquias de españoles pidieron al rey la defensa de sus derechos, temiendo perder muchos fieles con la restructuración. Con menos ingresos, argumentaban, vivirían indecentemente y disminuiría su ayuda al culto público y a los indios (Zahino, 1996: 59). Aunque Madrid apoyaba en todo al arzobispo, éste decidió ser conciliador y dejar la casa en paz. Cabe destacar que la meta de Lorenzana para México, integrar a todos los grupos socio-raciales en un mismo territorio parroquial, es lo que había venido ocurriendo ya en el resto del arzobispado desde el siglo XVII y que para el XVIII era toda una realidad. No obstante, ciertos grupos de fieles de la capital aún se resistieron a dejar sus antiguas formas organizativas, rechazando el nuevo criterio de pertenencia territorial. Aun así, Lorenzana pudo lograr su cometido y en 1772 el número de parroquias de la capital pasó de 10 a 13, bajo el criterio de adscripción territorial de los fieles (Sánchez, 2004: 81-83). Ahora bien, si comparamos este gran logro en la capital novohispana, a pesar de tantas resistencias, con lo obrado en el resto del arzobispado tenemos lo siguiente. En 1766, apenas avecindado en México, Lorenzana planeó una primera división de la parroquia recién secularizada de Yecapixtla, en el valle de Cuautla, argumentando el principio tridentino de una abultada feligresía que rebasaba a los curas:

> ser estos beneficios de dilatada administración, así por los pueblos, barrios y ranchos que comprehenden como por sus distancias que tienen a la cabecera, en que es visto el imponderable trabajo que sufren los párrocos y vicarios y el desconsuelo de las respectivas feligresías, en no gozar con la mayor prontitud el socorro y auxilio de sus urgencias espirituales (AGNM, BN, 431, exp. 3, ff. 3-3v).

Los españoles vecinos, no los indios, deseaban convertir al pueblo sujeto de Achichipico en nueva cabecera parroquial: "por estar distante de esta cabecera más de dos leguas de camino quebrado y con barrancas muy peligrosas, principalmente en tiempo de aguas, por lo que se les retardaba o dificultaba la administración de los santos sacramentos" (AGNM, BN, 431, exp. 3, fs. 23-23v). En el pueblo ya operaba un vicario fijo que actuaba, a decir de algunos vecinos, de forma independiente. Ahora, la mitra reconocía esa autonomía y concluía que Achichipico tenía los fieles y las obvenciones suficientes para mantener a un cura titular, así como un templo con lo suficiente para la liturgia y la administración sacramental; finalmente, pidió al virrey aprobar la separación, lo cual se llevó a cabo.

En 1768 Lorenzana reimpulsó la creación de la nueva parroquia de Amanalco, separándola de la cabecera, Zinacantepec, luego de que en 1755 se había intentado sin resultados (Álvarez, 2015: 161). Aunque la separación no fue conflictiva, sí comprendió varias diligencias que involucraron a la mitra, al clero parroquial local, a la feligresía, al alcalde mayor y al virrey como vicepatrón. El proceso finalizó en 1769 y tuvo como característica principal la búsqueda de un consenso total de todas las partes implicadas.[12] En ese mismo año el arzobispo estudió la división de Xochitepec (AGNM, BN, 296, exp. 10). Las averiguaciones arrojaron que la parroquia tenía nueve pueblos de visita, cuatro haciendas y algunos ranchos y que los del sur estaban muy desatendidos. La propuesta era crear en Tetelpa una nueva cabecera. Sin embargo, al calcular cuál sería la congrua del nuevo cura se estimó que apenas se colectarían 700 pesos. Además, tanto los gobernadores de Tetelpa como de algunos pueblos se negaban a la división, temiendo pagar más obvenciones. Ante esto, el promotor fiscal de la mitra aconsejó a Lorenzana no dividir sino poner sólo un vicario fijo y que la siguiente provisión de cura de Xochitepec fuera a condición de que aceptara, even-

[12] Esto a despecho de la opinión de los fiscales del Consejo de Indias, que por entonces eran de la opinión de que bastaba con que los obispos tuvieran la autorización de los vicepatrones en Indias para poder dividir. Véase un parecer semejante agregado a la carta del arzobispo Lorenzana al virrey, del 25 de enero de 1769, en AGI, M, 727.

tualmente, la división parroquial. Lorenzana así lo hizo. Cabe destacar que esta circunstancia (proveer curas condicionados a no oponerse a una división en el futuro) sirvió al arzobispo como argumento político durante el concilio, como veremos más adelante.

Otra división de 1771 muestra cómo la falta de consenso entre los fieles podía obstaculizar la fundación de nuevas parroquias. El indio fiscal de Xochiatipan, pueblo sujeto al curato de Yahualica, con apoyo de otros indios, logró la aprobación para separar a su pueblo y convertirse en nueva parroquia. A punto de iniciarse la división formal, indios de dos pueblos menores y una ranchería, que se anexarían al nuevo partido, alegaron que el fiscal había actuado sin su consentimiento, que ellos eran muy pobres e impedidos de sustentar al nuevo cura y que los indios de la nueva cabecera los responsabilizarían de pagar todas las obvenciones (AGNM, CRyS 51, exp. 6, ff. 216-239). Los propulsores de la división respondieron que estaban dispuestos contribuir también y no obligarían a nadie a pagar indebidamente. Si bien el expediente no tiene la resolución final, para 1777 un padrón del arzobispado ya registraba a Xochiatipan como curato (Sánchez, 2003: 134).

Un balance general sobre lo actuado por Lorenzana durante su gestión, en cuanto a división de curatos, sería que si bien tenía instrucciones de crear los nuevos partidos que fueran necesarios, en la práctica el mapa parroquial no cambió de manera sustancial, salvo en la ciudad de México y algunos partidos del arzobispado.[13] Los casos antes reseñados nos indican que restructurar las parroquias implicaba toda una campaña e inversión de recursos, tiempo y dinero que rebasaba a las autoridades, pese al poder, las influencias y la determinación que poseía Lorenzana.

La división parroquial en el cuarto concilio

Las grandes inercias que ni siquiera Lorenzana podía vencer, como la de la magnitud territorial de las parroquias, no eran exclusivas del arzobispado, como tuvo ocasión de advertirse en las sesiones conciliares de 1771.

[13] En este sentido, Zahino (1999: 75) consignó, de manera imprecisa, la creación de más curatos de los que en realidad se fundaron con Lorenzana; por ejemplo, ella señala que eran nuevas fundaciones Ayahualica, Aquismon, Axapusco, Cuatlinchan, Chauteutlan, Huautitlan, Yacapixtla, San Felipe Yxtlahuacam, Jaltoca, Juchitepec, Juitepec, Mecameca, Oaxtepec, Oculman, Octupa, Patzayuca, Tenango del Río, Tesayuca, Tezontecomatla, Tlacomulco, Texicapan, Villa de la Peña de Francia y San Nicolás Xochicoatlán, cuando en realidad todos estos curatos ya existían desde años atrás.

En éstas también se discutió la división y reorganización parroquial, según ordenó el punto XI del *Tomo regio*, que estipuló algunas condicionantes que, sin embargo, dificultaban a los obispos una mayor eficacia en su cumplimiento; en primer lugar, que el procedimiento para dividir debía establecerlo no sólo el concilio sino también el virrey, cuidando que no se afectara el real patronato ni la real hacienda; en segundo, que las nuevas parroquias no debían significar gravar más a los fieles, y en tercero, que no debía esperarse a la formalización de las divisiones para que los curas nombraran y pagaran tenientes, recordando la cédula de 1764. El punto XI en cuestión no mencionó los cánones tridentinos específicamente. Si a estas condicionantes del rey agregamos los intereses de los curas, de los pueblos o de la feligresía, es más fácil entender los reparos de los obispos durante el concilio. La complejidad del problema no era ignorada por Lorenzana y los demás obispos, puesto que se trataba ni más ni menos de restructurar redes parroquiales que tenían ya más de dos siglos de desarrollo y en donde cada gestión episcopal no había sido sino sólo una breve etapa en su largo devenir.

Para el autor del "Extracto compendioso…" del cuarto concilio era urgente reorganizar los curatos para que cumplieran eficazmente sus funciones espirituales y de reforma de las costumbres de la población, obviando otros intereses: "sólo el que se diese esta providencia era el único motivo urgente que yo hallaba para la celebración del concilio provincial […] Pero el señor metropolitano dio a entender que había en esto dificultad por lo tocante al patronato"(1999: 316). Desde nuestro punto de vista, para Lorenzana fue más importante subordinarse al real patronato, cuidando su ascenso a la sede toledana, que impulsar un plan maestro para la restructuración de las parroquias novohispanas. Igualmente, las controversias ocasionadas ante el Consejo de Indias con el asunto de las parroquias capitalinas bien pudieron convencerlo de no avanzar en el asunto para no empañar su nombre en la corte. En consecuencia, los líderes del concilio, el arzobispo y el obispo de Puebla, Fabián y Fuero, fueron cuidadosos para no embarcarse en una empresa que podía complicarse y ser ardua. En una sesión en donde se discutió el asunto, ambos prelados "dijeron que esto se remediará con la práctica que los dos habían introducido y en la Puebla desde el señor Abreu, de dar colación de los curatos *cum onere divisionis*" ("Extracto", 1999: 316). El arzobispo, como se recordará, en 1770 había ordenado proveer el curato de Xochitepec bajo esa condición.

A mediados de 1771, el asunto de la división parroquial fue retomado en el concilio. Según el autor del "Extracto compendioso…", se discutió mucho pero no se llegó a una solución viable: "se tomó por el lado que nada importa, porque todo se redujo a decir el señor de México que en

los pueblos de su arzobispado, después de las divisiones que había hecho, no tenía otras que hacer" (1999: 468). El obispo de Puebla, Fabián y Fuero, apoyó la postura de Lorenzana. Este testimonio confirma que la política del arzobispo de México y de su similar de Puebla fue casuística; es decir, hacer aquellas divisiones que consideraron menos conflictivas en lugar de tratar de emprender una campaña general, ahora que muchas doctrinas habían sido secularizadas y se presentaba una coyuntura favorable para ello. Es posible pensar que lo mismo sucedió en otros obispados novohispanos. Para Fabián y Fuero, el único camino que por entonces era vigente para restructurar los curatos era la vía del real patronato ("Extracto", 1999: 315). Es claro que los prelados preferían que fueran el rey y el virrey quienes se hicieran cargo de la reorganización general de las parroquias y no ellos.

En apoyo a esa postura, el obispo de Oaxaca explicó que él prefería, más que dividir, acercar a las cabeceras parroquiales a vecinos de los ranchos distantes ("Extracto", 1999: 468). El de Yucatán, igualmente, declaró su intención de subdividir sólo dos curatos grandes. En cuanto al obispado de Michoacán, el representante del obispo expresó haber seguido la misma línea que Lorenzana y Fabián y Fuero: "su obispo había dividido todos los que le parecían divisibles" ("Extracto", 1999: 468).

Los obispos explicaron al asistente real por qué era difícil crear nuevas parroquias. El de Guadalajara expresó que los feligreses podían estar a 30 o 50 leguas de distancia de la cabecera, no podían concentrarse pero tampoco pagaban más obvenciones, por lo cual era imposible pagar otro ministro que los fuera a atender. En esas condiciones, pensar siquiera en dividir para mejorar la administración espiritual era, desde su punto de vista, inalcanzable ("Extracto", 1999: 468). Lorenzana siguió enunciando otras opciones a la planteada por la Corona, por ejemplo, "que sería conveniente el que los dueños de hacienda, tuviesen capellanes en ellas, nombrándolos ellos mismos y dándoles los obispos sus licencias y aprobación, para que de esta manera no se resistiesen los dueños" ("Extracto", 1999: 468-469). Llama mucho la atención esta propuesta de Lorenzana; por un lado, porque retoma una práctica iniciada en el siglo XVII que se extendió a varias regiones de haciendas y, por otro, porque descargaba en los mismos hacendados las obligaciones de atención espiritual a los habitantes de sus explotaciones, obligaciones que, estrictamente hablando, correspondían a los obispos, pero que, ante tanto obstáculo, el prelado veía su solución en proveer capellanes particulares, pues de esa manera se ahorraba todo el proceso de dividir y tramitar el reconocimiento de nuevos curatos ante el rey o

el virrey. Además, proponía la obligatoriedad de los hacendados de pagar capellanes.

Con todo, alguno de los conciliares, cuyo nombre no se consigna en las fuentes consultadas, sí planteó que el concilio dotara a los obispos de toda libertad para restructurar a discreción los curatos, aun si los curas tenían que ser afectados en sus derechos, pasando por alto el real patronato ("Extracto", 1999: 315-316). No obstante, el autor del "Extracto…" insistió en su escrito en que el asunto debió tratarse con más amplitud y decisión de los obispos, por ser el más importante del concilio: "y hablando de las divisiones de los curatos, volvieron a contentarse los obispos, con que éstos se dieran *cum onere divisionis*, como se dijo en una de las sesiones antecedentes" ("Extracto", 1999: 469). Para el mismo autor, se debían hacer todas las divisiones que fueran necesarias, sin importar la oposición del clero parroquial:

> que se hicieran las divisiones cuando fuesen necesarias, aunque lo repugnasen los curas, porque no podrán ser arregladas y prudenciales y de buen gobierno si se ejecutan de otra manera. Pongo el ejemplo: dos curatos vecinos, que ambos son pingües cada uno por el mismo viento dos a cuatro pueblos pobres muy distantes de la cabecera y es necesario o conveniente dividirlos para la buena administración de los feligreses. Para que se haga una división justa, es necesario que se hagan un curato de aquellos pueblos los dos, lo cual no se hace ni se podrían hacer, si sólo esta vacante o cum onere divisiones el uno de los dos. De los dos curatos, se debían hacer tres para que quedasen útiles o por lo menos llevaderos ("Extracto", 1999: 469).

Así, agregaba el autor del "Extracto compendioso…", las divisiones debían hacerse de forma más flexible e inteligente para que todos salieran beneficiados: "en estas divisiones se debe atender a la mayor comodidad de los feligreses, pero procurándoles también a los curas una congrua razonable para que se apliquen al trabajo" (1999: 469). Al final de la narración sobre el asunto, el mismo autor reconocía que no todo dependía de los obispos: "para este fin, debía ser el concilio, averiguando primero si lo podía hacer, y si podía, haciéndolo" (1999: 470). Otro aspecto tocado por el mismo autor debía complementar al de la división: la unión de curatos o sujetos pobres para formar nuevos: "uniendo algunos curatos que están muy inmediatos y son muy pobres y dividiendo otros que tienen los pueblos muy separados, pero había de ser con esta única libertad para que se hiciese en consecuencia" (*loc. cit*).

Los autores del cuarto concilio no dejaron de señalar como otro obstáculo para la reorganización parroquial la persistente costumbre de un sector indígena de vivir alejado de los pueblos, para lo cual debía acabarse "con los asentamientos aislados y dispersos entre los montes en los cuales el control del párroco y demás autoridades se hacía prácticamente imposible" (Zahino, 1991: 13). Al final del concilio, no hubo un decreto que ordenara explícitamente la división de curatos, con lo cual quedó lejos de cumplir con las expectativas planteadas en el *Tomo regio*.

Reflexiones finales

El estudio de la reforma parroquial durante el mandato del arzobispo Francisco Antonio Lorenzana aporta nuevos elementos para sopesar mejor los alcances y los límites de su aureola regalista y reformista. Si bien es innegable el esfuerzo mostrado por el prelado para avanzar en la reorganización parroquial y establecer un nuevo arancel de obvenciones, respondiendo así a los apremios de la Corona, estipulados en el *Tomo regio*; sin embargo, los resultados estuvieron lejos, desde nuestro punto de vista, de las expectativas que se tenían en Madrid. ¿Cómo se puede explicar esto? Respecto a la secularización de doctrinas de frailes no hubo tropiezos: el arzobispo Lorenzana dio continuidad con éxito a lo iniciado con fuerza por su antecesor. Las órdenes religiosas habían aceptado, con resignación, los nuevos tiempos y se plegaban a los traspasos que eventualmente iban aumentando.

En cuanto al arancel de obvenciones del arzobispo Lorenzana, de 1767, se aplicó de forma parcial y negociada, pero no como una regla fija obligatoria, como la Corona deseaba: aun dentro de varios curatos en donde sí fue aceptado, y también de acuerdo con los intereses de los pueblos, el documento fue reinterpretado y mediatizado. Como fuere, con aranceles y decretos conciliares o sin ellos, la diversidad de pagos a que eran sometidos los fieles seguía siendo una realidad cotidiana, permitida por las autoridades eclesiásticas y reales.

Lo anterior se reflejó indudablemente en las sesiones conciliares de 1771. Las opiniones vertidas por Lorenzana en el cuarto concilio mexicano muestran las limitaciones que el régimen eclesiástico novohispano impuso al proyecto borbónico de parroquias. Esto se vio claramente en el asunto de las obvenciones parroquiales. Aunque en general los conciliares estuvieron de acuerdo en que había que poner orden en un régimen desarreglado y

heterogéneo, no hubo consenso sobre cuál otro debía sustituirlo, con lo que se dio continuidad al orden vigente. Además, se impusieron, por un lado, la negativa categórica del alto clero sobre compartir el diezmo con las parroquias y, por el otro, la defensa de la real hacienda para evitar sustentarlas. En compensación a lo ordenado en el punto IX del *Tomo regio*, los obispos disminuyeron algunas obvenciones pagadas por los fieles, pero sin desaparecer la opción de los contratos locales, algo conveniente para los curas. Así, se reafirmó el principio histórico de que, en esencia, los curatos debían sustentarse de los fieles, aun si para ello se tuvieran que seguir permitiendo los convenios locales o la "costumbre". Por lo que respecta a los deseos del rey, los resultados del concilio fueron menos sustanciales: aunque el asistente real promovió con fuerza el reparto del diezmo a las parroquias y la desaparición del sínodo real, los obispos, con Lorenzana a la cabeza, cerraron filas y no lo logró. A la insistencia del enviado real de acabar con los abusos de los curas en sus partidos, los obispos reiteraron que la vía para cumplir con esa exigencia del *Tomo regio* eran los aranceles fijos, por más que supieran que en la práctica su importancia era relativa.

Si la regla fija para obvenciones no pudo establecerse, tampoco se logró mucho con respecto a la división de parroquias. Lorenzana se concentró en la reorganización de la ciudad de México, y la logró con muchos esfuerzos y oposiciones, pero en el resto del arzobispado los logros fueron escasos. El proyecto de Carlos III sobre la división de las parroquias careció de las vías idóneas para que los obispos restructuraran con más facilidad su red parroquial y para salvar obstáculos históricos. La Corona misma se opuso a flexibilizar las prerrogativas de su patronato y el regalismo de Lorenzana y Fuero en el concilio fue igualmente un impedimento. Puede pensarse que, para esos años, de pleno repliegue de las doctrinas de frailes por la secularización, de sustitución de religiosos por clérigos al frente de los curatos y de claro liderazgo de prelados regalistas como Lorenzana, la restructuración de curatos debía facilitarse; sin embargo, no fue así.

En el mismo concilio se reflejaron también las limitaciones del régimen para lograr una reorganización parroquial general. A pesar de que el *Tomo regio* ordenaba la restructuración de los curatos, los obispos se negaron a establecer un decreto general y optaron, en cambio, por la vía de soluciones casuísticas y regionales. La real orden fue, pues, abordada en las sesiones no tanto para establecer decretos o su instrumentación, sino para que los obispos justificaran por qué no cabía una solución general y sólo podía establecerse una parcial, de acuerdo con la realidad de cada obispado. Fuera de lo alcanzado en la ciudad de México, logro notable sin duda, Lorenzana no fue más allá, pues no intentó impulsar cambios sustanciales

en los obispados novohispanos, ya que en realidad apoyó al régimen vigente, como el resto de los mitrados.

Lorenzana viajó a Toledo en 1772 a ocupar su nueva mitra y su sucesor, Alonso Núñez de Haro y Peralta, quien gobernó el arzobispado el resto del siglo, debió seguir afrontando los problemas históricos de las parroquias que ni su antecesor ni el cuarto concilio pudieron resolver.

Referencias

Archivos y siglas

AGI	Archivo General de Indias, Sevilla, España, sección:
M	México
AGNM	Archivo General de la Nación, México, secciones:
BN	Bienes Nacionales
C	Civil
CRyS	Clero Regular y Secular

Fuentes impresas y bibliografía

Aguirre Salvador, Rodolfo (2017) (coord.), *Conformación parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, México, UNAM.

Aguirre Salvador, Rodolfo (2015a), "La reafirmación de la política de autosustento de los curatos en el IV Concilio mexicano", *Histórica,* vol. 39, núm. 1, pp. 41-68.

Aguirre Salvador, Rodolfo (2015b), "La diversificación de ingresos parroquiales y el régimen de sustento de los curas. Arzobispado de México, 1700-1745", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad,* núm. 142, vol. XXXVI, pp. 185-235.

Aguirre Salvador, Rodolfo (2014a), "El IV Concilio Provincial Mexicano ante la problemática de la división parroquial", *Fronteras de la Historia*, vol. 19, núm. 2, pp. 122-146.

Aguirre Salvador, Rodolfo (2014b), "El tercer concilio mexicano frente al sustento del clero parroquial", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 51, pp. 9-44.

Aguirre Salvador, Rodolfo (2012), *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, UNAM/Bonilla Artigas/Iberoamericana Vervuet.
Aguirre Salvador, Rodolfo (2008), "La secularización de doctrinas en México: realidades indianas y argumentos de Madrid, 1700-1749", *Hispania Sacra,* vol. 60, núm. 122, pp. 487-505.
Álvarez Icaza Longoria, María Teresa (2015), *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México. 1749-1789*, México, UNAM.
Brading, David A. (1993), *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, FCE.
De los Ríos, Vicente Antonio (1999), "Diario del cuarto Concilio mexicano", en Luisa Zahino Peñafort (recop.), *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, Miguel Ángel Porrúa/UNAM/Universidad de Castilla-La Mancha/Cortes de Castilla-La Mancha, pp. 587-707.
Escamilla González, Iván (2005), "El arzobispo Lorenzana: la Ilustración en el IV concilio de la Iglesia mexicana", en Pilar Martínez López-Cano y Francisco J. Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias,* México, UNAM/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 123-143.
"Extracto compendioso de las notas del Concilio IV Provincial Mexicano hecho y apuntado diariamente por uno de los que asistieron a él" (1999), en Luisa Zahino Peñafort (recop.), *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, Miguel Ángel Porrúa/UNAM/Universidad de Castilla-La Mancha/Cortes de Castilla-La Mancha, pp. 294-530.
García Ayluardo, Clara (2010), "Re-formar la Iglesia novohispana", en Clara García Ayluardo (coord.), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, CIDE/FCE/Conaculta/INHERM, pp. 225-286.
García Ugarte, Marta Eugenia (2018), "Trabajos y fatigas de mi Pastoral ministerio. Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México (1766-1772)", en *idem* (coord.), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, México, UNAM, pp. 91-166.
Gerhard, Peter (1986), *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM.
Gonzalbo Aizpuru, Pilar (1985), "Del tercero al cuarto concilio provincial mexicano, 1585, 1771", *Historia Mexicana,* núm. 137, pp. 5-31.
Lorenzana, Francisco Antonio de (1840), *Arancel para todos los curas del arzobispado de México y unas reflexiones sobre el servicio personal de los indígenas*, México, Martín Rivera.

Lorenzana, Francisco Antonio de (1770a), "Pastoral V. Para que los indios aprendieran el castellano", en *idem*, *Cartas pastorales y edictos del Illmo. Señor d. Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México*, México, Imprenta de José Antonio de Hogal, pp. 91-100.

Lorenzana, Francisco Antonio de (1770b), "Reglas para que los naturales de estos reynos sean felices en lo espiritual y temporal", en *idem, Cartas pastorales y edictos del Illmo. Señor d. Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México,* México, Imprenta de José Antonio de Hogal, pp. 45-48.

Luque Alcaide, Elisa (2005), "Debate sobre el indio en el IV Concilio Provincial mexicano (1771). Francisco Antonio de Lorenzana, peninsular, versus Cayetano Torres, criollo", en Antonio Gutiérrez Escudero y María Luisa Laviana Cuetos (coords.), *Estudios sobre América, siglos XVI-XX: Actas del Congreso Internacional de Historia de América*, Sevilla, Asociación Española de Americanistas, pp. 1353-1372.

Morales, Francisco (2010), "La Iglesia de los frailes", en Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, UNAM, pp. 13-75.

Real Academia Española (1984), *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa-Calpe, 2 vols.

Rubial García, Antonio (2005), "¿El final de una utopía? El arzobispo Lorenzana y la nueva distribución parroquial de la ciudad de México", en Jesús Paniagua Pérez (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804): II Centenario de la muerte del Cardenal Lorenzana (1804-2004)*, Madrid, Universidad de León, pp. 277-292.

Rubial, Antonio (1998), "La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XIX, núm. 73, pp. 239-272.

Sánchez Santiró, Ernest (2004), "El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)", *Estudios de Historia Novohispana,* núm. 30, pp. 63-92.

Sánchez Santiró, Ernest (ed.) (2003), *Padrón del Arzobispado de México 1777*, México, Archivo General de la Nación.

Taylor, William B. (1999), *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 vols., México, Colmich/Secretaría de Gobernación/Colmex, vol. 2.

Zahino Peñafort, Luisa (1999) (recop.), *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, Miguel Ángel Porrúa/UNAM/Universidad de Castilla-La Mancha/Cortes de Castilla-La Mancha.

Zahino Peñafort, Luisa (1996), *Iglesia y sociedad en México 1765-1800*, México, UNAM.
Zahino Peñafort, Luisa (1991), "La cuestión indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano", *Relaciones*, vol. XII, núm. 45, pp. 5-31.

¿LAS LEYES DEL OBISPO O LAS LEYES DEL REY? MANUEL DE ALDAY ANTE LA EXPULSIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS: TENSIONES CON EL PATRONATO REGIO

Bernarda Urrejola Davanzo
Universidad de Chile

Presentación*

El decimonoveno obispo de Santiago de Chile, Manuel de Alday y Aspée (1712-1788), es un caso particular dentro de la historia de los obispos en Chile, pues permaneció más de 30 años en el cargo, desde 1755 hasta su muerte en 1788. Si se observa la historia de los obispos de Santiago, no hay nadie que lo supere en permanencia en la silla episcopal.[1] La historiografía tradicional que ha estudiado a este obispo ha destacado una serie de obras importantes que realizó durante su periodo (Silva, 1917; Prieto, 1922; González, 1992); sin embargo, en algunos casos estos estudios han legado a la posteridad un perfil algo plano del obispo, sin contrastes, lo que puede deberse a que la mayoría de los biógrafos buscaban hacer historia de la Iglesia católica, más que estudiar las complejidades, matices y contradicciones es-

* Agradezco a Conicyt por permitirme investigar por medio del proyecto Fondecyt regular 1171070, del que soy investigadora responsable (2017-2020). Agradezco también a la Universidad de Chile, pues recientemente pude realizar dos estancias de investigación que me resultaron muy fructíferas para distintas dimensiones de este trabajo. La primera, en 2018, financiada por la ayuda de viajes de la Facultad de Filosofía y Humanidades y la segunda, en 2019, por la Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, ambas en México. Dichas estancias me permitieron conversar con investigadores que aportaron mucho en este trabajo, particularmente Enrique González y Rodolfo Aguirre, a quienes agradezco especialmente.

[1] Para un listado de todos los obispos de la diócesis de Santiago de Chile, véase Alday (1764: 144-150).

perables en una trayectoria tan larga. En esa misma línea, en algunos casos fuerzan afirmaciones respecto, por ejemplo, de una supuesta vocación religiosa de Alday, que no aparece en las fuentes.[2] En una línea diferente, se lo menciona en monografías centradas en temas específicos, donde aparecen ciertos episodios de su vida y obra, entre los que destacan, por ejemplo, que terminó la construcción de la catedral, que contó a la población de su época, que logró que no se condenaran las doctrinas jesuíticas en el sexto concilio limense, que tenía activas relaciones con la Santa Sede y la corte de Madrid o, por último, dentro del conjunto de letrados nacidos en Chile, que siguió los pasos típicos de las carreras eclesiásticas de su época.[3]

Al revisar documentos coetáneos a Manuel de Alday, se puede apreciar que los elogios para este obispo son constantes, incluso desde los inicios de su carrera eclesiástica. Me interesa destacar dos comparaciones relevantes: fue llamado "el Ambrosio de las Indias" por los obispos congregados en el sexto concilio limense (Silva, 1917), en alusión a san Ambrosio, obispo de Milán, uno de los padres de la Iglesia latina y doctor de la Iglesia católica, reconocido predicador y teólogo, inspirador de san Agustín. Con respecto a su oratoria, el maestrescuela de la catedral de Lima, Esteban José Gallegos, quien financió la impresión de la oración evangélica que predicó Alday en la apertura del sexto concilio limense en 1772, lo consideraba "honor de estos dominios". Junto a dicha oración inaugural, Gallegos imprimió además la que Alday había predicado tiempo atrás en la apertura del sínodo diocesano de 1763, señalando que "sería avaro con el Orbe literario" no publicar dos piezas oratorias "de tanta utilidad y provecho", pues con este obispo "nuestra América Austral no tiene que envidiar a la Francia sus Burdalues y Masillones" (Gallegos, 1772a, s. n. p.). Mediante esta comparación con uno de los fundadores de la Iglesia, por un lado, y dos famosos predicadores franceses contemporáneos —Bourdalue y Massillon—, por el otro, podemos ver uno de los gestos típicos de ese momento histórico por destacar la calidad de los frutos de la *patria*, entendida como

[2] Silva (1917: 9-10) supone que Alday pudo haber sentido la vocación al sacerdocio antes de postular a la canonjía doctoral de Santiago; no obstante, habría preferido asegurar su futuro antes de recibir las órdenes. Por su parte, González (1992: 256), afirma que "dado que el ejercicio de la canonjía doctoral imponía, como requisito necesario, el estado sacerdotal, se puede deducir de esta circunstancia un indicio de su inclinación al sacerdocio". En la práctica, Alday no se ordenó sacerdote sino hasta después de haber asumido como canónigo doctoral de la catedral de Santiago en 1740, y en sus escritos no hay luces de la vocación religiosa que señalan estos biógrafos.

[3] A propósito, Enríquez (2006) hace un recorrido respecto de cómo se ha estudiado la historia del clero en la historiografía chilena.

la tierra o lugar de nacimiento, en este caso, la América Austral.[4] Este fenómeno, que David Brading (1973) ha llamado "patriotismo criollo", presenta rasgos similares en distintos lugares de América y se caracteriza por una defensa de lo propiamente americano frente a prejuicios europeos derivados fundamentalmente de escritos que afirmaban la inferioridad de América, como los del conde de Buffon o Cornelius de Pauw (Gerbi, 1960; Cañizares, 2007).

Lo lógico habría sido que un portento como el que se deja ver aquí hubiera ascendido rápidamente a una diócesis más importante, como le sucedió a su tío Alonso del Pozo y Silva, que luego de siete años como obispo de Santiago pasó a ser arzobispo de Charcas en 1730. No obstante, para Alday esto nunca sucedió; muy por el contrario, permaneció más de tres décadas en el mismo puesto, lo que no era nada frecuente en las carreras de los obispos; en efecto, quienes detentaron por más tiempo la mitra episcopal de Santiago llegaron, como mucho, a la mitad del tiempo de Alday. ¿Qué razones explicarían esto? En este trabajo se rastrean algunas de las posibles razones. Más allá de ello, lo que resulta claro es que un prelado que estuvo 33 años a la cabeza del obispado de Santiago (1755-1788) no puede pasar inadvertido para la historia del Chile colonial, máxime si a esos 33 años de obispo se le suman los que antes cumplió como canónigo doctoral —desde 1736 hasta 1755— y paralelamente como deán interino del cabildo,[5] todo lo cual suma más de medio siglo en los puestos más altos de la catedral. Este lapso tan largo de tiempo resulta relevante no sólo en términos del gobierno de la diócesis, sino también para la propia historia de la ciudad de Santiago, en la medida en que este personaje histórico vio pasar, desde los más altos cargos eclesiásticos del reino, la mitad del siglo XVIII.

En este escrito se busca presentar a Manuel de Alday desde una óptica que permita visualizar algunas de las complejidades que atravesaron su gestión e incluso su propia vida, lo que sólo se descubre poniendo a dialogar los documentos existentes mediante un análisis discursivo, pues los hechos no evidencian fisuras: a ojos de todos, es el obispo perfecto y sin embargo nunca fue ascendido. Dentro de la documentación que se conserva, se cuentan, por ejemplo, más de 50 pláticas morales que predicó cada

[4] Esta misma voluntad de destacar los frutos espirituales e intelectuales de la "patria" frente a Europa se puede encontrar en múltiples sermones novohispanos de la época (Urrejola, 2017).

[5] A partir de su *Relación de méritos*, enviada en 1753 a Madrid para pedir oficialmente el cargo de deán, se puede colegir que Alday ejerció en la práctica por más de 10 años las labores de deán interino junto con la canonjía doctoral, lo que estaba desaconsejado por el propio Solórzano Pereira en su *Política indiana* (lib. IV, cap. XIV).

jueves en la catedral —en el contexto de la Santa Escuela de Cristo—,[6] además de múltiples cartas dirigidas al rey, al papa —con motivo de la visita *ad limina*— y a sus colegas obispos; también es posible revisar el diario de una de sus visitas episcopales, además de las ya mencionadas oraciones evangélicas con las que inauguró el quinto sínodo diocesano de Santiago en 1763 y el sexto concilio limense de 1772. Al respecto, se conserva el texto del propio sínodo diocesano y el opúsculo que escribió para evitar que el concilio limense condenara a los jesuitas recientemente expulsados (Millar, Retamal y Urrejola, 2011). En fin, hay múltiples escritos que permiten construir un perfil más complejo del que ha planteado la historiografía tradicional.

En particular interesa en este trabajo analizar las tensiones que evidencia Alday con el patronato real, identificables en los documentos aun desde antes de ser obispo. Estas tensiones sólo han sido insinuadas tímidamente por la crítica,[7] quizá porque el propio Alday las disimulaba muy bien a partir de la retórica o porque, en los hechos, era un obispo que cumplía estrictamente con las órdenes de la Corona. No obstante las cautelas, es posible rastrear una postura veladamente crítica ante las decisiones de la Corona o al menos de cierta distancia respecto del poder del rey a lo largo de toda su trayectoria, con un punto de quiebre fundamental e indisimulable dado por la expulsión de la Compañía de Jesús, circunstancia que desequilibró la balanza y lo llevó a manifestar su desacuerdo de manera más explícita e incluso en oposición a sus colegas, particularmente dos de ellos: el obispo Espiñeira, de la diócesis de Concepción, y el obispo Abad e Illana, de Córdoba del Tucumán.[8] Frente a este tema en particular, Alday muestra una reacción más bien emocional, aunque intente acercarse a lo racional o cubrir su discurso de retórica. Las tensiones que señalo muchas veces no

[6] No hay mucha documentación de primera fuente sobre la Santa Escuela de Cristo que funcionaba en la catedral de Santiago todos los jueves, dirigida por el obispo Alday. El propio obispo nos dice que, además de la que él dirigía en la catedral, las órdenes religiosas hacían las propias; incluso la Compañía de Jesús, dice, las realizaba tres veces por semana (Alday, 1762: f. 36r). En esta congregación, inspirada en san Felipe Neri, se daba plática, lección y oración, con el Santísimo Sacramento expuesto y en ese contexto se predicaron los sermones que actualmente se conservan en el Archivo Nacional de Chile.

[7] Millar ha tocado en varios de sus trabajos algunas de las tensiones más importantes que afectaron a Alday, aunque no ha profundizado en ellas ni las ha relacionado entre sí, pues no era ése el objetivo de sus trabajos: se refiere al claro vínculo de Alday con los jesuitas como una posible razón de que no ascendiera a arzobispo e identifica un posible antirregalismo ya desde antes de que fuera obispo, aunque no saca conclusiones de ello.

[8] Urrejola (2014) estudia estas tensiones analizando la carta enviada por Alday al obispo de Córdoba del Tucumán.

aparecen en una primera lectura de la documentación, tampoco si se considera por separado las fuentes, pero pueden ser identificadas si se lee entre líneas o si se vincula documentos que no estaban destinados a ser cruzados, por ejemplo un sermón con una carta al papa: en efecto, ante destinatarios diferentes, el discurso también cambia y esta premisa, que puede parecer obvia, no siempre es considerada a la hora de estudiar al obispo, con lo que muchas veces los acercamientos se quedan en una mirada parcial que no identifica contradicciones. Una perspectiva de análisis basada en el estudio del discurso puede abrir nuevas líneas en la reconstrucción histórica de este personaje y su época.

***

Manuel de Alday y Aspée nació en Concepción el 14 de enero de 1712.[9] Estudió las primeras letras en el Colegio de San Joseph de esa ciudad, perteneciente a la Compañía de Jesús, al que ingresó en 1724 para cursar gramática, filosofía y teología. Se graduó de maestro y doctor en Teología por la llamada Universitas Pencopolitana de la Compañía de Jesús en 1731, a los 19 años de edad (Silva, 1917: 6; Prieto, 1922; González, 1992). Para continuar su formación se trasladó a Lima, donde en 1732 comenzó sus estudios de jurisprudencia y cánones en el Real Colegio de San Martín, también regido por los jesuitas. Allí siguió los cursos de la Real Universidad de San Marcos, donde fue examinado y aprobado para pasante en la facultad, después de haber obtenido el grado de bachiller, en junio de 1733.[10] Aunque todavía le faltaba por cumplir parte de su periodo como pasante, pronto solicitó a la Real Audiencia de Lima ser recibido "al uso y ejercicio" de la profesión de abogado, petición que fue acogida. Así, previo examen teórico y práctico, el 18 de enero de 1734 fue aceptado como abogado, luego de jurar, como se hacía en estos casos, no patrocinar causas injustas, defender gratuitamente a los pobres y guardar el secreto a las partes defendidas. Ese mismo año se recibió de licenciado en Cánones y luego de doctor, también

[9] La biografía del obispo Alday ha sido trabajada por distintos autores como Silva (1917) y González (1992) y fue publicada con algunas adiciones y precisiones en Urrejola, Salomón y Zuleta (2017).

[10] Mayor información sobre grados y graduados en las universidades de la América colonial, en Pavón (2003).

en Cánones.[11] Postuló a diferentes cargos en Perú, sin éxito:[12] en primer lugar, opositó para la cátedra Instituta en la Real Universidad de San Marcos y luego a la canonjía doctoral[13] de la catedral de Lima, a principios de 1736. En ese tiempo había vacado el mismo cargo de canónigo doctoral en la catedral de Santiago de Chile, para opositar al cual Alday viajó desde Lima a Santiago a fines de 1736.[14] Ese mismo año, con 24 años de edad y luego de un proceso no del todo transparente, en el que entraron a funcionar redes de poder de diverso tipo, Alday ganó la canonjía doctoral. En la disputa que se generó por el concurso[15] quien finalmente decidió el cargo

[11] Una vez conseguido el grado de bachiller en Cánones, con dos cursos más en Leyes se podía obtener también este grado y viceversa: "poseer los dos grados de bachiller en Derecho les multiplicaba las posibilidades de buscar simultáneamente varias alternativas de ocupación: curatos, capellanías, abogacía, cátedras, canonjías, asesorías jurídicas, asiento en la Real Audiencia y otros puestos. Sin embargo, la gran competencia hacía casi indispensable el doctorado si se quería ampliar el margen de éxito hacia ciertas carreras. Para quienes desearan colocarse en mejores puestos, el grado de bachiller era apenas el comienzo" (Aguirre, 1998: 41-42).

[12] Mayores referencias sobre los exámenes que rindió y cargos que obtuvo Alday durante este tiempo, por ejemplo, el de relator suplente del Tribunal de la Santa Cruzada de Lima, en González (1992) y Silva (1917).

[13] La canonjía doctoral era una prebenda de oficio propia de las catedrales hispánicas y específicamente americanas. Los clérigos que gozaban una prebenda de oficio tenían, además de las obligaciones propias de todo eclesiástico, una función específica (un oficio) que debían desempeñar personalmente. Estas eran las canonjías: lectoral, penitenciaria, magistral y doctoral. Para cada uno de estos puestos el interesado debía efectuar oposición y el requisito era tener el grado de licenciado o doctor en Teología, Leyes o Cánones, según el caso. La característica principal de cada una de estas prebendas era la siguiente: la canonjía lectoral fue dispuesta para enseñar a los clérigos, la canonjía penitenciaria se ocupaba de oír las confesiones, dirigir la conciencia de los fieles y absolver los pecados de la diócesis; el canónigo doctoral tenía por labor instruir a los letrados sobre el derecho y funcionaba como abogado de los intereses del cabildo catedral y el canónigo magistral era quien predicaba (Golmayo, 1859: 174; Pérez, 2010; Enríquez, 2006).

[14] El instrumento para la obtención de canonjías estaba fijado en la *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias:* "ordenamos que la provisión de las cuatro canonjías, doctoral, magistral, de escritura y penitenciaria, se haga donde está dispuesto por suficiencia, oposición y examen [...] y que nuestros virreyes y presidentes traten con los prelados, que en vacando canonjías [...] se hagan poner edictos en todas las ciudades, villas y lugares, que a los dichos nuestros virreyes o presidentes pareciere convenir, para que todos los letrados que estuvieren repartidos por la tierra, así en las prebendas de las otras iglesias, como en oficios eclesiásticos y doctrinas, sepan el día del concurso y que en él hagan sus autos conforme a lo que es costumbre en casos semejantes (1681, lib. I, cap. 6, tít. 7).

[15] El contrincante, Juan de Vargas, denunció múltiples irregularidades y agravios en el proceso, pero Alday tenía influencia directa con el gobernador del reino. En un trabajo anterior reconstruimos con un equipo de investigación todo el proceso de este concurso a partir

a su favor fue el confesor del rey, el jesuita Guillermo Clarke, quien arguyó que si Alday era preferido por el gobernador, la Real Audiencia y el obispo Juan Bravo —también antiguo colegial de los jesuitas—, debía ser elegido (Enríquez, 2006: 128).

Luego de ordenarse sacerdote, Alday pudo asumir como canónigo doctoral en 1740. Permaneció en esta canonjía por casi 15 años, en los cuales asumió además las labores de deán interino, puesto que detentó de manera extraoficial hasta 1753, año en que lo solicitó oficialmente, según se desprende de la relación de méritos que envió a Madrid (*Relación,* 1753). No llegó a obtener el nombramiento de deán, empero, pues la muerte repentina del entonces obispo Juan González Melgarejo precipitó su ascenso por ruego y encargo del rey a la silla episcopal, de la cual tomó posesión oficialmente en 1755, para quedarse allí por más de tres décadas, hasta su muerte en 1788.

La diócesis de Santiago de Chile que asumía Alday había sido creada por Pío IV en el consistorio de 17 de marzo de 1561, con la correspondiente bula *super specula* del 27 de junio de ese año.[16] Santiago dependía, como diócesis sufragánea, de la arquidiócesis de Lima, pues no se constituyó en arzobispado sino hasta 1840, bastante tiempo después de la emancipación. Por esta razón, Alday debía participar, junto a todos los obispos de las diócesis sufragáneas,[17] en las reuniones conciliares convocadas por el arzobispo de Lima, como en efecto hizo en 1772, junto al obispo de Concepción, Espiñeira, con motivo del sexto concilio limense, convocado tras la expulsión de los jesuitas. Respecto de su diócesis, Alday la describe como sigue en una carta al papa fechada en 1762:

> Esta diócesis, que está situada casi en los fines del polo Antártico, fue erigida en esta América Meridional el año 1561 y hecha sufragánea de la Metropo-

---

de documentos inéditos, con el fin de editar la *alegacía* o alegato de méritos que pronunció oralmente Alday tras hacer oposición, instancia en la que mostró un enorme despliegue retórico y de erudición clásica (Urrejola, Salomon y Zuleta, 2017).

[16] *Boletín eclesiástico o sea colección de edictos, estatutos y decretos de los prelados del arzobispado de Santiago de Chile,* t. IV, Santiago de Chile, 1869, p. 373, *apud* Oviedo (1986). Como consigna el propio Oviedo, las dificultades propias de una diócesis como la de Santiago impidieron que se realizara la erección de la catedral en 1561, lo que pudo acontecer sólo en el periodo que asumió fray Diego de Medellín, en 1576. Oviedo consigna la petición que hizo Medellín al tercer concilio limense (1583) de considerar la erección de la catedral de La Imperial mientras Santiago no tuviera erección propia, lo que evidencia que a esa fecha todavía no había catedral en Santiago (Oviedo, 1986: 134).

[17] Panamá, Trujillo, Quito, Huamanga (Ayacucho), Cusco, Arequipa, Santiago y Concepción formaban la provincia eclesiástica limeña (González, 1992: 382).

> litana de Lima. Esta diócesis deslinda por el norte con el arzobispado de la Plata, o de Chuquisaca o de Charcas en Perú, extendiéndose al sur alrededor de 300 leguas, hasta la diócesis de la Concepción en el Reino de Chile. Por el occidente, con el mar Pacífico o del Sur y por cerca de 200 leguas se extiende al Oriente, hasta limitar en esta parte con la diócesis de Tucumán. A más de la ciudad de Santiago, capital de la diócesis y de todo el reino, hay en esta diócesis otras cuatro ciudades con 9 villorrios, los que sin embargo tienen muy pocos habitantes. Para todas estas ciudades o aldeas existe una sola iglesia parroquial fundada con un solo párroco, el que la sirve; además, en esta ciudad capital, que es bastante populosa, hay dos párrocos rectores que asisten en la iglesia catedral; hay también otros dos párrocos que trabajan en otras dos iglesias parroquiales de esta ciudad, que en otras dos iglesias parroquiales de esta ciudad velan a la salud de los ciudadanos y habitantes (1762: f. 32r).

Las condiciones particulares del territorio de la diócesis de Santiago de Chile la volvían un lugar difícil de administrar. Para conocerla a fondo, Alday inició prontamente la primera visita episcopal, lo que le tomó cerca de dos años, pues la crudeza del invierno chileno lo obligó a dividir la travesía en dos partes: primero desde Santiago hacia el norte (1757) y luego el año siguiente hacia el sur. El diario de la primera visita fue escrito por el secretario de Alday y permite acceder —en una pluma mucho más fresca que la suya— a los detalles del viaje y, de paso, conocer cómo era la diócesis de Santiago de Chile en esa época. Al parecer, la impresión que se llevó Alday de los fieles del territorio en su primera visita episcopal no fue nada buena, según consta en algunos documentos, en particular los del quinto sínodo diocesano que convocó al volver de la visita y en los sermones que comenzó a predicar en la catedral, específicamente en la Santa Escuela de Cristo de los jueves, apenas regresó de la visita episcopal. En esas pláticas enfatizaba los problemas morales que a su juicio estaban provocando la ira de Dios contra Santiago, muestra de lo cual, aseguraba, eran los terremotos, pestes y sequías que estaban azotando la región:

> en el presente ya empieza a descargar sobre nosotros la ira de Dios, pues este año hemos padecido varios y grandes temblores y, lo que es más, podemos recelar otros mayores, pues la seca continuada que nos aflige es la disposición que, según la experiencia, envía Dios primero para castigar después con temblores; luego si estos efectos de la indignación divina la mesma experiencia nos persuade que tenemos enojado a nuestro Dios, y esta es la verdad que

> debéis meditar para moveros a una penitencia que sirva de aplacarlo (Alday, *s. d.:* f. 210r).

En cuanto a la fe de los fieles, parece haber estado bastante deslucida, si atendemos a las exhortaciones efectuadas por el obispo, en las que se queja amargamente de la poca participación de la comunidad en las procesiones públicas en honor al Santísimo Sacramento:

> Para nuestras Indias ordena otra ley que los virreyes, presidentes y oidores, cuando encuentran a nuestro Señor Sacramentado, lo acompañen en la propria forma y todos los cristianos de este Nuevo Mundo ejecuten lo mesmo bajo de la pena referida. ¿No os parece que con sus providencias y con su ejemplo cumplen exactamente nuestros monarcas su vasallaje con el Sacramento? Pues ahora, ¿qué hacen sus vasallos? ¿Observan aquellas leyes, siguen este ejemplo? ¡Oh, qué dolor! Hoy vemos que sale tan solo el viático, que apenas se juntan cuatro pobres desdichados a seguirlo y los demás vasallos de este supremo Dios se están en sus negocios o en sus diversiones; si el rey viese que así se quebrantan sus leyes, sin respetar sus amenazas, ¿qué dijera? Naturalmente, sacaría la multa a los culpados (Alday, *s. d.:* f. 25r).

El rey multaría a los cristianos de Santiago si viese que sólo "cuatro pobres desdichados" cumplen con la ley. Al respecto, el obispo señala que desde muy antiguo los reyes hispánicos habían jurado defender el Santísimo Sacramento y acompañarlo en su salida por viático —del latín *viaticum*, de *via,* camino— a los enfermos, lo que había quedado establecido en las leyes de Castilla. En efecto, desde 1387, por disposición del rey Juan I de Castilla en las cortes generales celebradas ese año en Briviesca, todo aquel que se encontrara en la calle con un sacerdote llevando la hostia consagrada debía arrodillarse y acompañar el sagrado viático por toda la jornada hasta su regreso a la iglesia desde donde hubiera salido, sin importar las inclemencias del tiempo. Esta tradición fue conservada por los monarcas posteriores, transformándose en elemento de identidad de la Monarquía hispánica y encarnación de su sentido providencial (Mínguez 1999: 131 y 147). Desde ese lugar es que Alday señala que era obligatorio el acompañamiento a la hostia consagrada para los habitantes de Santiago de Chile, con lo cual insertaba a Chile en una historia de la Monarquía con siglos de antigüedad y sin solución de continuidad, independientemente de las distancias geográficas o temporales.

Incluso Alday va más atrás: para explicar mejor la relevancia histórica del culto que estaba motivando, recurre a la famosa leyenda atribuida al

conde Rodolfo I de Habsburgo (reinado de 1273 a 1291), coronado "Rey de Romanos" en 1273, fundador de la Casa de Austria y por extensión del "imperio" hispánico, cuyo punto cúlmine fue Carlos V.[18] Según contaba la historia, Rodolfo I, aun siendo conde de Habsburgo, se habría encontrado con un sacerdote que llevaba la Eucaristía a los enfermos, junto a un ayudante encargado de iluminar el camino con una antorcha. Rodolfo, compadecido de ver al clérigo andar trabajosamente por el lodo para llevar el cuerpo de Cristo sacramentado a los postrados, se habría bajado de su cabalgadura para cedérsela y lo habría acompañado a pie humildemente por todo el trayecto para que cumpliera su misión a salvo, hasta regresar a su iglesia. Esta escena, contada cientos de veces en relatos hispánicos de autopropaganda y en distintos géneros textuales,[19] trascendió la época de Rodolfo y se convirtió en un tópico de la *pietas austriaca* al que debía responder todo monarca hispánico en lo sucesivo. En efecto, Alday recuerda a los santiaguinos que la ley manda que

> todos los reyes y su familia real y todos los cristianos que tuvieren la dicha de ver al Santísimo Sacramento, le sigan hasta dejarlo en la iglesia, sin escusarnos (dicen) "ni por polvo, ni por lodo, ni por otra cosa alguna", imponiendo pena de seiscientos maravedises al que no lo practicare (*s. d.:* f. 25r).

La fuente que cita Alday, identificable en una nota al margen de su sermón es "Solórzano 9", en referencia al emblema *Religionis Praemium* de los *Emblemata regio-politica* de Juan de Solórzano Pereira.[20]

[18] Para una historia de la Monarquía hispánica en los siglos medievales, véase Rucquoi (2000).

[19] En *El relox del púlpito…* (2017) reviso decenas de sermones que rescatan la historia de Rodolfo I, a los que se suman numerosos autos sacramentales, además del emblema de Solórzano y el cuadro de Rubens-Wildens arriba comentados.

[20] Mínguez (1999: 134 y ss.) anota al respecto: "el emblema IX lleva por lema *Religionis Praemium* y su cuerpo nos muestra al conde Rodolfo, descubierto, sosteniendo con una mano las bridas de su caballo en el que ha montado el sacerdote portador de la custodia, y con la otra una vela. Tras este grupo aparecen otros personajes con atavíos clericales, uno de los cuales sostiene una linterna […] La importancia del emblema de Solórzano estriba en el papel difusor y propagandístico que desempeña la emblemática política entre los círculos intelectuales. Y aún es más importante, por su mayor alcance social, la labor que ejerce la emblemática festiva: inspirados probablemente en el jeroglífico de Solórzano y en el conocimiento popular de este ceremonial austracista, serán muchos los jeroglíficos festivos —además de diversas pinturas y estampas— que a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII contemporizarán el acto regio de devoción eucarística de Felipe IV y Carlos II, a la vez que seguirá representándose el modelo fundacional a través de Rodolfo I".

En cuanto tópico, la escena tenía una serie de características estables: el rey se encontraba con el sacerdote que llevaba el viático y le cedía su cabalgadura para acompañarlo a pie en su recorrido, sin importar el polvo, el lodo ni las inconveniencias del camino, lo que constituía un ejemplo para todos los vasallos, quienes debían, como ese rey y sus sucesores, adorar al Santísimo Sacramento y demostrar humildad cuando el sacerdote lo llevaba por viático. Al rescatar esta antigua leyenda, el obispo buscaba refrescar la memoria de los santiaguinos respecto de una historia que probablemente no desconocían. Lo especial de rescatar este tópico hispánico y no cualquier otro era que, a partir de éste, se derivaba que todo vasallo cristiano, en particular "virreyes, presidentes y oidores", en cuanto que representantes del rey, debían humillarse, tal como sus monarcas, frente al cuerpo de Cristo sacramentado y venerar, en consecuencia, a los encargados de mantener el culto y de llevarlo a los enfermos.

En otras palabras, la importancia del episodio fundacional de Rodolfo radica en que es el sacerdote quien bendice al rey que se humilla, bendición que habría sido, según la leyenda, la causa de que la divinidad lo hubiera premiado con el "imperio" que tanta gloria dio a España en los siglos posteriores. Dice Alday: "nuestro Señor Sacramentado tuvo cuidado de recompensar al conde este obsequioso respeto, pues a poco tiempo lo eligieron emperador de Alemania y exaltó la Casa de Austria, de que era el principal tronco a la soberanía que todos sabemos" (*s. d.:* f. 24v). Más allá de ser un mito fundacional, es una historia que conviene sobre todo al brazo eclesiástico, pues en ella el poder político aparece subordinado al poder espiritual en un orden de mundo que es bendecido por la divinidad. Alday estaría recordando, entonces, que fue gracias a un sacerdote que la Casa de Austria logró la bendición divina que se materializó en poderío terrenal, lo que, en un contexto de creciente regalismo, no puede dejar de notarse.

¿Qué sentido podía tener que Alday recogiera la historia de Rodolfo I en los sermones predicados en Santiago de Chile en la segunda mitad del siglo XVIII? Dejando de lado la intención explícita de revitalizar el culto por el Santísimo Sacramento a partir de un ejemplo histórico y considerando precisamente que la función de los ejemplos históricos en los sermones era ilustrar una situación del presente mediante la comparación con hechos ya ocurridos en el pasado —siguiendo el precepto ciceroniano de la historia como maestra de vida—, es posible suponer entonces que el obispo estuviera enviando un mensaje a las autoridades del gobierno secular de la época. En efecto, la mayoría de las pláticas de Alday que se conservan son las que predicaba en la Santa Escuela de Cristo cada jueves, instancia a la que acudían, según indicios, los notables de la ciudad, lo que, de ser así,

le permitiría exhortar a las principales autoridades de gobierno para que hicieran cumplir las leyes relativas al culto católico, pero en especial estaría subrayando que en las raíces mismas de la Monarquía hispánica no eran los reyes ni sus representantes los que estaban por sobre los eclesiásticos (como sucedía en la era del patronato real y cada vez más con el regalismo borbónico), sino que, por el contrario, en los inicios, los monarcas declaraban sumisión frente a los sacerdotes, en cuanto que administradores del culto divino, y esto les habría valido la bendición del cielo y el premio terrenal del imperio que habrían disfrutado sus sucesores.

Esta dicotomía entre lo divino y lo terreno es constante en Alday, como veremos a lo largo de este trabajo. En esta oposición, el obispo siempre identifica a los eclesiásticos con lo espiritual, desprendiéndolos de la dimensión temporal que evidentemente tenían. En ese sentido, para Alday quienes representan la dimensión temporal del poder son los reyes, que, en tanto hombres, se insertan en un campo semántico vinculado con debilidad, fugacidad, corruptibilidad y limitación, así como polvo y barro propios del bíblico "polvo eres y en polvo te convertirás". Recordemos que en la escena de Rodolfo el sacerdote lleva una antorcha, mientras el rey arrastra los pies por el lodo. En otros términos, los reyes y sus representantes se ubican en la tierra y sobre ellos los eclesiásticos, quienes se contactan directamente con lo divino, relacionado por lo tanto con lo elevado, superior, bendito, eterno y luminoso.

Otro punto que no deja de llamar la atención es que, al continuar con la línea cronológica de reyes que habrían refrendado la misma devoción al Santísimo Sacramento después de Rodolfo, Alday sólo menciona a los Austrias, en cuanto herederos de aquél, lo que resulta curioso, pues hacía más de medio siglo que habían dejado el trono hispánico: incluso más, Alday no incluye a todos los Austrias, sólo llega hasta Felipe IV: "la propria reverencia en acompañar al Santísimo practicaron en nuestra España como descendientes legítimos de Rodolpho los señores reyes Carlos V, Felipe II, III y IV" (*s. d.:* f. 24r); el caso paradigmático para él era Felipe IV, quien, en palabras del obispo, "estimaba más parecer vasallo de Cristo Sacramentado, que rey de todas las Españas" *(s. d:* ff. 24v-25r). Éste era el ejemplo que Alday proponía a gobernadores y fieles en el Santiago de la segunda mitad del siglo XVIII: el de un rey que prefería ser vasallo de Cristo antes que monarca. Podría haber señalado a los Borbones como continuadores de la devoción austriaca, pero, en vez de eso, los omite y nunca se refiere a ellos.[21]

[21] La primera etapa de los Borbones, encarnada por Felipe V, se basó en un esfuerzo por generar continuidad con el legado de los Austrias, como una forma de minimizar la

¿Qué sentido podría tener rememorar una historia tan antigua, defendida por una dinastía extinta, en un contexto tan alejado de Madrid? En esta nostalgia por la *pietas austriaca* es posible ver un nuevo elemento de distancia frente a la administración borbónica, pues al parecer a ojos de Alday los Austrias tenían mucho más claro que los Borbones que eran los sacerdotes quienes representaban a la divinidad en la tierra y que eran los encargados de mantener vivo el culto, labor que debía ser reconocida y reverenciada por los reyes. Por el contrario, la administración borbónica parecía no resultarle cómoda a Alday en este tema en particular, probablemente por tener que subyugar el poder eclesiástico al gobierno secular, lo que, como sabemos, se fue intensificando cada vez más en la administración borbónica, en particular con la llegada de Carlos III. El discurso de Alday, muy por el contrario, tomaba otro rumbo: recordar con nostalgia la época de Rodolfo, en que aún no existía el patronato real y luego el tiempo de aquellos reyes que habían respetado el lugar de privilegio de los guardianes del culto.

Hay que decir que no estamos ante un obispo rebelde, agitador de las masas u opositor directo a las medidas del gobierno, pero sí podemos rastrear, a lo largo de toda su trayectoria, una cierta mueca de distancia frente a la figura del rey y una resistencia a la supremacía del poder terrenal por sobre el eclesiástico, lo que, en el contexto del real patronato, sólo podía decirse adornándolo de mucha retórica, para que no fuera considerado un desacato.

Volviendo al tema de la poca fe de los santiaguinos, se queja Alday en otro de sus sermones: "pues qué: ¿habrá en Santiago cristianos falsos? Sí los hay. ¿Cómo los conoceremos? Por sus obras" (*s. d.:* f. 149v), obras que, dice el obispo, no siempre concuerdan con el discurso cristiano: "cristiano falso, digo yo, es aquel cuyas operaciones no corresponden al nombre de cristiano que profesa" (*s. d.:* f. 150r). Esta doble faz de los cristianos de Santiago será denunciada constantemente por Alday, en particular con motivo de los gastos en "profanidades", que iban en desmedro de actividades más loables, como la limosna o la educación de los hijos, tal como se aprecia en otra de sus pláticas:

> la profanidad de los trajes es motivo, es medio y es ocasión de muchos pecados graves contra Dios [...], no puedo omitir que también faltan a la templanza los que dejan de asistir a los hijos o para su educación o para su estado, a

condición extranjera del nuevo rey, nieto del francés Luis XIV. Poco a poco, Felipe V fue abandonando la identificación con los Habsburgo y adquiriendo un estilo propio.

> los esclavos o en su manutención o en sus enfermedades por gastar en perjuicio de estas obligaciones que son más precisas en el adorno de sus personas o de sus casas (*s. d.:* f. 49v).

Para el obispo, dejar de cumplir con las obligaciones del buen cristiano por preferir las vanidades del mundo constituía una falta grave. Una conducta que en particular le molestaba era la de adornar las paredes con espejos, señal máxima de vanidad: "¿qué diré de la moda que se va introduciendo, sobre que ya las cuadras no se han de adornar con lienzos ni láminas de santos, sino con espejos y colgaduras? ¿Esta será templanza si llega la vanidad hasta las paredes?" (*s. d.:* f. 50r). El obispo señala que precisamente el culto a las imágenes y pinturas de los santos es lo que "nos distingue a los católicos de los herejes" (*s. d.:* f. 50v), por lo que quitar lienzos y santos de las casas "para llenarlas de espejos" le parecía inaceptable, simple "fomento de la vanidad" *(loc. cit.).* Ahora bien, por más que en sus exhortaciones morales denuncie que la vanidad había llegado "hasta las paredes", en su carta al papa por razón de la visita *ad limina* disimula bastante bien esta situación y le dice que los pecados que ha visto son pequeños y no escandalosos:

> El pueblo de esta ciudad generalmente es muy piadoso, muy adicto a las iglesias y singular por la frecuencia de los santos Sacramentos, lo que egregiamente se promueve por la cuasi continua repetición de los santos ejercicios de san Ignacio. Y ciertamente me causa en el ánimo un máximo consuelo el grandísimo numero de aquellos que a porfía recurren a mí pidiéndome les conceda lugar en aquellos [ejercicios] que se hacen a mis expensas. [...] todo esto no impide que se encuentren en el pueblo algunos vicios, pero rara vez se hacen públicos y raras veces con escándalo, porque siempre son diligentemente prevenidos por la vigilancia de los jueces, tanto eclesiásticos como seculares (Alday, 1762: ff. 37v -38r).

La imagen que transmite Alday a la máxima autoridad de la Iglesia no sólo es la de una diócesis ordenada y tranquila, sino de una relación armónica entre el poder eclesiástico y el secular. Y es que, en el informe de la visita *ad limina*, Roma evaluaba el desempeño del propio prelado respecto de su diócesis, por lo que debía demostrar eficiencia y control; de ahí que Alday minimice los problemas ante el pontífice. La estrategia parece haber surtido efecto, según consta en algunas cartas del jesuita Jaime Andrés, ayudante del procurador general de Indias, quien afirma que "ha tenido

aquí singular aplauso la relación que envió de su iglesia el Señor Obispo de Chile" y elogia

> la relación del estado de su iglesia, la cual ha sido sumamente aplaudida, sé que el Papa la ha oído con gusto y consuelo, los de la Secretaría de dicha Congregación me dicen que es de las más exactas que jamás han venido.[22]

En ese sentido, como buen experto en retórica, Alday sabía agradar a sus receptores y decirles lo que querían oír, matizando la realidad según considerara conveniente.

Por otro lado, Alday reconocía la utilidad del poder secular para mantener el orden público e incluso para obligar a los fieles a cumplir con sus obligaciones cristianas; en esa misma línea, se preocupó de que el texto del quinto sínodo diocesano no contuviera nada contrario al gobierno o a las leyes, gracias a lo cual consiguió rápidamente permiso para su publicación en Lima en 1764. Recordemos que, por ley, los sínodos debían ser aprobados por el virrey y la Real Audiencia correspondientes (*Recopilación*, 1681, ley 6, tit. 8 lib. I), de modo que, si no se lograba la aprobación del gobierno secular, los documentos emanados de estas reuniones eclesiásticas permanecían inéditos y no entraban en vigencia. Alday lo consiguió y muy rápidamente.

Ahora bien, en la oración inaugural de ese mismo sínodo, Alday comienza preguntándose si son superiores las leyes políticas que rigen el mundo o las leyes eclesiásticas derivadas de las reuniones de sacerdotes:

> Si bien hay esta diferencia de las Leyes Eclesiásticas a las Políticas, que estas segundas por el Consejo en que se forman tienen una autoridad humana; pero las primeras, por la Synodo en que se hacen, logran una especie de Santidad y Aprobación Divina (Alday, 1772a: 29).

Si se tratara de la diferencia entre leyes humanas y leyes divinas, entendiendo a estas últimas como los mandamientos o las sagradas escrituras, sería entendible que las leyes divinas superaran a las humanas. Pero, en este caso, lo que el obispo estaba oponiendo era el gobierno terrenal del mundo, encarnado por el rey y sus representantes, al gobierno espiritual de ese mismo mundo, encarnado por el papa y los eclesiásticos: en otras

[22] Las cartas del jesuita Jaime Andrés, ayudante del procurador general de las Indias, que se hallaba en la Curia generalicia de la Compañía a cargo de la correspondencia de la secretaría con España, se encuentran en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, jesuitas, I (citadas por Hanisch, 1968: 101).

palabras, la legislación del gobierno central, destinada a organizar un territorio con sus pueblos, frente a las leyes religiosas, dictadas por sacerdotes en sínodos y concilios con el fin de gobernar espiritualmente a los fieles. Al respecto, Alday afirma que las leyes del mundo sólo tienen una autoridad humana, mientras que las leyes eclesiásticas logran "una especie de santidad y aprobación divina" que las vuelve inmediatamente superiores:

> No, hermanos míos, mayor es la santidad de las leyes eclesiásticas hechas en sínodo, porque ellas tienen la estimación de que son aprobadas del mismo Dios, quien por medio de su divino Espíritu las dicta, las inspira, las alumbra a los que se congregan bajo de su Nombre, para tratar del bien de las Almas y reforma de las costumbres, conforme a la promesa de Christo en su Evangelio (1772a: 29).

La leyes eclesiásticas son santas porque responden a la inspiración divina, mientras que las leyes del mundo son humanas y sólo tienen autoridad en el mundo de los humanos. En consecuencia, la superioridad de las leyes elaboradas por santos varones inspirados por el Espíritu Santo, sobre las leyes políticas de reyes y gobernadores, es clara. Esta propuesta, si no iba explícitamente en contra del real patronato, al menos lo desafiaba.[23] A propósito del real patronato, en la corte de Madrid ya se tenían noticias de Alday mucho antes de que asumiera el gobierno de la diócesis. En 1746 el obispo Juan González Melgarejo escribía al jesuita Lefèvre, confesor del rey, recomendando al canónigo doctoral Manuel de Alday para cualquier prelacía, destacando su condición de hijo legítimo "de la primera nobleza de la ciudad de Concepción, de donde es natural". El obispo González Melgarejo no dejaba de señalar que "estudió Artes y Teología en las escuelas de la Compañía de Jesús en el colegio que está a cargo de los R.R.P.P. jesuitas de dicha ciudad, donde se graduó de doctor en Sagrada Teología". Destaca el prelado que Alday "es muy sobresaliente en esa facultad [derecho canónico]; en su virtud es el ejemplo de esta ciudad". La Real Audiencia también destacaba los méritos de Alday, en especial las virtudes que servían para los cargos políticos, como su "prudencia, honestidad, rectitud y buen ejemplo", que le habían merecido "la atención de la república y estimación distinguida de los prelados" (González, 1992: 265).

No obstante estos elogios, un año después el propio obispo González Melgarejo parecía no estar ya tan contento con el canónigo Alday, a juzgar

[23] Una versión preliminar de este pasaje, en Urrejola (2018).

por una carta que le escribió al rey Felipe V en 1747, diciéndole que el doctoral lo había pasado a llevar en una decisión relativa a una oposición a canonjía de la catedral, episodio que ha sido considerado por los biógrafos como señal de posible antirregalismo de Alday (Silva, 1917; Millar, 1989). El hecho se suscitó en el marco de un concurso de oposición a la canonjía magistral de la catedral, que resultó en un empate entre los concursantes. El obispo González Melgarejo, que había votado por uno de los oponentes de apellido Díez, insitió en que su voto debía prevalecer para dirimir el concurso, para lo cual se apoyaba en la *Política indiana* de Juan de Solórzano Pereira y en las disposiciones del patronato regio, es decir, en reglamentaciones políticas y no eclesiásticas. Por su parte, el canónigo doctoral Alday, basándose en la constitución del papa León X de 1521, insistió en que el obispo no tenía potestad para hacer valer su voto, por lo que debía hacerse una nueva votación que dirimiera el empate. Esto constituía un desafío abierto al obispo, quien informó de ello al rey en una carta del 16 de febrero de 1747:

> La primera dificultad, señor, ha sido originada de la pretensión del canónigo doctoral [Alday], quien intentó se hiciese segundo escrutinio, por haber salido en el primero iguales votos en el Doctor Díez y el Doctor Barreda […] fundado en el motu proprio y bula de la Santidad de León diez […], en el mismo acto les propuse a los mismos vocales este punto, representándoles que el proceder a segunda votación parecía ser en perjuicio del Real Patronato de Vra. Majestad (González Melgarejo, 1747: 494).

El obispo González Melgarejo acusa a Alday de imponer la decisión del cabildo de la catedral por sobre la suya, lo que constituía un desacato contra el poder episcopal, además de ignorar las leyes del "señor Solórzano", que eran las del rey, imponiendo una bula papal por sobre ellas. Para resolver el conflicto, el monarca eligió a otro candidato. René Millar (1989) ha leído esta insistencia de Alday como un gesto cercano al antirregalismo, aunque habría que estudiar con mayor profundidad si no había también alguna rivalidad con el propio González Melgarejo. Quizá el espíritu crítico que caracterizó a Alday como canónigo doctoral sea un antecedente del que manifestó cuando le tocó ser obispo, pues si bien estaba de lado de la Corona —imposible que no lo estuviera, pues había jurado que respetaría el patronato real y las leyes del rey—, siguió evidenciando algunas diferencias respecto del poder central. En otras palabras, el episodio de oposición al obispo González Melgarejo, en que quiso sobreponer las leyes eclesiásticas a las del rey, no es aislado en su historia y podría servir para bosquejar

un perfil de Alday reticente a ciertas imposiciones de autoridad basadas en las leyes de la Corona, ya desde antes de ser obispo, lo que se habría proyectado luego a su periodo episcopal, en que si bien se alineó estrictamente con muchas de las políticas reales e incluso el gobernador Antonio Guill y Gonzaga (1762-1768) se refería a él como "mi amabilísimo prelado",[24] dejó entrever su discrepancia en aquel punto de su especial interés: la Compañía de Jesús, diferencia que también parece haber tenido —dicho sea de paso— el propio gobernador Guill y Gonzaga, muy afecto a la compañía, según se desprende de diversos documentos que así lo señalan, en especial una carta de Pedro Weingartner (1770), secretario general de la compañía en Chile al momento de la expulsión, que lo asegura fehacientemente.

Alday y su vínculo con los jesuitas

Ya hemos revisado algunas de las vinculaciones del obispo Alday con la Compañía de Jesús, particularmente en cuanto a su formación.[25] Además de ello, tenía lazos de parentesco dentro de la compañía —un sobrino suyo fue expulsado en 1767— y, mientras fue canónigo doctoral, tuvo por confesor al famoso padre Ignacio García, antiguo profesor suyo (González, 1992: 263). El cargo de obispo también parece haberle sido concedido a Alday por influencia de la Compañía de Jesús en España, pues fue Francisco de Rávago, el famoso jesuita confesor del rey Fernando VI, quien ratificó su nombre para el sillón episcopal (Millar, *s. d.;* González 1962: 265 y ss.), recomendándolo como un sujeto "de juicio, virtud y aplicación" (*apud* Enríquez, 2006: 128). Es muy probable, señala González Echeñique, que el padre Rávago haya recibido informes sobre Alday por el conducto del propio Ignacio García, el maestro y confesor de Alday y discípulo del propio Rávago, con quien se escribía frecuentemente (González, 1992: 266).

Walter Hanisch (1968) estudió diferentes documentos relativos a "asuntos" del obispo y rastreó cartas suyas con sacerdotes jesuitas agentes en Roma a través de la Procura General de Indias (Hanisch, 1968: 101). Allí se puede apreciar una comunicación fluida y un continuo flujo de peticiones de ida y vuelta, que hacen pensar en que Alday era bastante conocido en Roma y en Madrid. En ese contexto, su relación cercana con la compañía se evidencia a cada momento: en una carta al ya mencionado jesuita

[24] Carta del gobernador Antonio Guill y Gonzaga al padre jesuita Jaime de Torres, procurador general de Indias (*apud* Hanisch, 1968: 112).

[25] Un estudio más detallado sobre este tema en Urrejola (2017 y 2018).

Jaime Andrés, ayudante del procurador general de Indias que elogiaba su informe sobre la visita episcopal, le comentaba: "estoy para salir de visita, llevando dos misioneros jesuitas, como siempre" (Hanisch, 1968: 10). En efecto, en cada una de sus visitas al obispado se hizo acompañar de dos jesuitas para hacer misión, lo que, según le decía al papa, volvía "más fructuosa" la visita:

> Y para que la visita fuese más fructuosa, llevé siempre conmigo dos misioneros de la Compañía de Jesús, con cuyo auxilio y obra de las misiones y explicación del catecismo hecho con fervor en aquellas partes, en donde convenía detenerse, y también con los ejercicios espirituales de san Ignacio dados en algunas partes, se consiguió un increíble fruto de las almas (Alday, 1762: f. 34r).

En efecto, en cada una de sus visitas pastorales Alday se hizo acompañar de misioneros jesuitas y se apoyaba constantemente en ellos. Por eso no es de extrañar que en su carta al papa diera un trato especial a la compañía y la elogiara como a ninguna otra orden religiosa:

> Pero no puedo menos que tratar separadamente lo que la Compañía de Jesús hace con singularidad para la salud de las almas. Esta sagrada religión en todas sus casas de esta diócesis enseña a los párvulos a leer y escribir. Explica a todos la doctrina cristiana. En los colegios enseña la Gramática y en esta ciudad de Santiago, fuera de lo otro, enseña también públicamente filosofía y teología con tal suceso, que la mayor parte de los clérigos confiesan ingenuamente que la ciencia en que florecen la deben toda a la continua instrucción de la Compañía (Alday, 1762: f. 36r).

No obstante sus elogios, ya en esa misma carta de 1762 al papa Alday deja ver que hay rumores contra la compañía, frente a los que le ruega al pontífice que los proteja y defienda:

> Pero, Santísimo Padre, por el nimio dolor que pienso en mi ánimo no puedo disimular, lo que es digno de que todos los pastores eclesiásticos se duelan en sumo grado y es que el honor de este Orden sagrado, tan benemérito de la Iglesia, como que día y noche trabaja indefesamente en la viña del Señor de Sabaot, sea tan imprudentemente dilacerado [desacreditado] de las lenguas y plumas de los malignos. Por lo que no puedo menos que implorar la suprema piedad y clemencia de vuestra santidad, para que como universal padre de la Iglesia proteja y defienda a este óptimo orden, con todas las fuerzas po-

> sibles. Lo cual es ciertamente necesario para que pueda conseguir el deseado fruto de sus fatigas en la salud de las almas (Alday, 1762: f. 37r).

Este mismo descrédito que, según Alday, estaban sufriendo los jesuitas, fue subrayado por él en una carta posterior, enviada al obispo de Córdoba del Tucumán, justo después de la expulsión, en la que se lamenta del "tiempo calamitoso en que Dios nos ha hecho obispos". Allí se puede apreciar su consternación ante el "extrañamiento" de la compañía, que le parecía incomprensible. Si bien desconocía los motivos que habrían impulsado a la "alta prudencia del rey" a llevar a cabo un golpe tan terrible, señala que en Chile no había razones para ello, pues, si bien "solo me consta lo que pasa en mi diócesis", precisamente en Chile la compañía "no tenía diferencias con el obispo, ni con el clero, no traía pleitos con las otras religiones ni dominaba los seculares", afirmaciones que pueden ser relativizadas si consideramos la clara preferencia del obispo por esta orden y las rivalidades que había con las órdenes regulares, particularmente respecto a las misiones en el sur. Ante lo inexplicable, Alday especula:

> venero los órdenes del rey, los creo muy justos y por eso mismo temo que la mano del soberano se mueve por la de Dios, cuyo enojo se deja conocer por el mismo hecho de quitarnos unos operarios que trabajaban tanto en servicio de nuestras iglesias (Carta de Alday al obispo Manuel Abad Illana apud Urrejola 2014).

Aparece aquí nuevamente el castigo divino que pesa sobre Santiago, esta vez encarnado en el monarca. Según Silva Cotapos, en este fragmento de su carta Alday está sugiriendo que Carlos III es un "azote de Dios" (Silva, 1917: 44), en la medida en que no le parece razonable que haya expulsado a unos religiosos que tanto beneficio hacían a la causa. En efecto, según afirma el historiador de la orden jesuita en Chile, Francisco Enrich, en ninguna otra provincia de la Compañía de Jesús había tantas casas destinadas a los ejercicios espirituales como en Chile: al momento de la expulsión, los jesuitas tenían siete casas de ejercicios en la diócesis; algunas no dependían de forma directa de la compañía, pero ésta dirigía los ejercicios (*apud* González, 1992: 290). El propio Alday se preciaba de esto en sus cartas al papa y al rey, en las que de manera constante mencionaba cuánto le ayudaban los padres de la compañía; incluso más: según González Echeñique, precisamente en el episcopado de Alday, justo antes de la expulsión, habría tenido lugar el momento de mayor apogeo de la Compañía de Jesús en Chile (González, 1992: 290), con un florecimiento especial de los ejercicios

espirituales de san Ignacio, por el impulso que les dio el mismo Alday. En ese sentido, es cierto lo que lamenta el obispo en su carta: la expulsión le redoblaría el trabajo y le resultaría muy difícil remplazar a los religiosos: "un peso superior a mis fuerzas", asegura. Alday había escrito distintos informes sobre el estado de la Compañía de Jesús en Chile, diciendo que se apoyaba mucho en ellos para conocer el estado de la diócesis y por lo cual solicitó varias veces el paso de religiosos a Chile, fundamentalmente para establecer colegios en las nuevas villas fundadas. El rey había autorizado la petición en 1758 y en 1762, pero esta última no logró llegar a puerto, porque la expulsión sorprendió a los religiosos antes de llegar al reino (González, 1992: 343). En suma, para Alday la medida resultaba desastrosa y por eso es que, según Pedro Weingartner, secretario general de la Compañía de Jesús en Chile, cuando el obispo dio la noticia al cabildo eclesiástico lo habría hecho entre amargas lágrimas (Weingartner, 1770).

Después de que se informó a los padres de la compañía sobre su inminente expulsión, se reunieron en Santiago y en Valparaíso, esperando su destino. En el ínterin, se habrían levantado rumores e incluso se habrían producido revelaciones en los conventos, en cuanto a que, antes de su partida para Europa, el rey se arrepentiría de la medida y autorizaría que la compañía se quedara en América. El rey se enteró de estos rumores y envió algunas cédulas exigiendo a Alday que pusiera orden, sobre todo en los conventos de monjas y que hiciera respetar irrestrictamente la autoridad real. El obispo tomó muy seriamente la reconvención y pronto le aseguró al rey que había prohibido a los monasterios hablar con personas del exterior, para que no se suscitaran nuevos rumores:

> Señor. Por Real Cédula dada en el Pardo a 17 de marzo de 1768 años, se sirve V. M. demandar a los virreyes, presidentes, gobernadores y encargar a los arzobispos, obispos y demás prelados eclesiásticos, que en conformidad de los dispuesto por las leyes de Castilla y principalmente por la divina que ordena a todos los vasallos el respecto y obediencia debida a sus soberanos; no permitan, se declame por habla en público o en secreto contra el gobierno y determinaciones de la Monarquía, castigando a los que contraviniesen con las penas prevenidas en las citadas leyes. Después de obedecida para su cumplimiento, mandé que en el coro de este Catedral se juntase todo el clero y se le hiciera saber la Real Cédula, como se practicó y consta del testimonio que acompaña el dean, y cabildo recibió otra igual que se leyó y obedeció en su sala capitular por cuyo motivo no fue necesario hacérsela intimar. Ntro. Señor, Santiago enero 7 de 1769 (AASCH, SO, vol. 4, pieza 54).

No estaban los tiempos para rumores ni desacatos y Alday manifestó inmediatamente su obediencia al rey, aunque no dijo que en su carta a Abad e Illana le propone hacer un ruego común al monarca para que recapacite sobre la medida. Este mismo contexto de rigor y de reforzamiento de la autoridad secular es el que le tocó a Alday en el sexto concilio limense de 1772, en que el propio virrey Amat se hizo presente, por lo que tampoco se podía hablar abiertamente contra las medidas de la Corona. Habrá que buscar en otro tipo de documentos para ver las divergencias, como hemos hecho en este trabajo: por ejemplo, los sermones, de los cuales no quedaba más registro que el borrador que guiaba la prédica.

La imagen de Dios versus la imagen del rey: el alma y la moneda

En un sermón moral sin fecha, de los muchos que predicó Alday en la Santa Escuela de Cristo para referirse al cuidado que se debe tener del alma, llama la atención un punto: a fin de exhortar a los fieles para que cuiden de su alma, Alday recurre al episodio del evangelio donde se le pide a Cristo que opine sobre el tributo al César. Al recordar el pasaje bíblico en que Cristo observa la imagen del César en la moneda y dice que se debe dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, Alday reflexiona respecto de la efigie del rey que aparece en las monedas, muy diferente de la imagen de la divinidad impresa en el alma del cristiano:

> Pero notad la diferencia que hay de la moneda sellada con la imagen del César a la alma estampada con la imagen de Dios, porque el César no crió ese metal en que se ve su imagen, y Dios crió esta alma donde imprimió su imagen. Aquel metal tuvo ser, y muy apreciable, antes que fuese imagen del César; pero la alma fue imagen de Dios desde su principio, y antes de su imagen era nada (Alday, *s. d.:* f. 192r).

Primer punto de la comparación: el metal con que se hacen las monedas no fue creado por el César, pues ya existía antes de ser transformado en moneda, en cambio el alma fue creada por la divinidad a imagen y semejanza suya; antes de ello, no existía. El segundo punto tiene que ver precisamente con esa creación: el príncipe no sólo no crea con su propia mano el material de la moneda sino tampoco la propia moneda, a diferencia de la divinidad: "esa imagen del César no la formó el príncipe con su mano, sino un oficial de moneda con el cuño; y esta imagen del alma la firmó el propio

Dios con el dedo de su omnipotencia" *(loc. cit.)*; en ese sentido, el rey no es artífice de su propia imagen, como sí lo es Dios.

Lo más impresionante, empero, a mi juicio, es lo que se sigue de la argumentación:

> Finalmente, cualquiera puede borrar de la moneda la imagen del César, o derritiéndola en el fuego o golpeándola con un martillo; pero nadie puede deshacer la imagen que Dios imprimió en el alma, porque el sujeto es imortal y la impresión es indeleble (Alday, *s. d.:* f. 192r).

No me queda tan claro que cualquiera pudiera dar martillazos a la cara del César —por metonimia, el propio rey Carlos III—, pues, por más que se tratara de una moneda, al golpearla no sólo se desvirtuaba un instrumento de cambio oficial, sino además se faltaba al respeto al soberano. Si se considera el momento de creciente tensión entre la Iglesia y la Monarquía, en particular por la exigencia de parte de esta última de respeto irrestricto a la autoridad —que eclosionaría en la real cédula del 21 de agosto de 1769 de Carlos III, conocida como *Tomo regio*—, resulta curioso el ejemplo del obispo, quien, no obstante, no considera grave la hipotética falta e incluso indirectamente desautoriza el pago de impuestos al monarca:

> es mucho mayor la obligación que tiene el hombre de dar su alma y sus potencias a Dios, porque son imagen de Dios, que no la del vasallo de pagar su tributo al César, porque usa la moneda con su imagen (Alday, *s. d.:* f. 192r).

De nuevo vemos aquí minimizada la imagen del rey o, si se quiere, un halo de distancia crítica, como es posible identificar en distintos momentos de la vida de Alday. En términos explícitos, no se trata, evidentemente, de un sermón político, pues todo lo está diciendo en el contexto de un sermón moral, pero no hay que olvidar que entre sus oyentes muy probablemente había funcionarios o representantes del gobierno. Además, hay que recordar que la retórica mandaba la *adequatio* o *decorum*, esto es, la adaptación del discurso a los oyentes específicos que recibían el mensaje, por lo que no se trataba de un discurso en abstracto, sino dirigido a destinatarios concetos.

Como se ha visto a lo largo de este trabajo, lo que el obispo hace es deslizar aseveraciones aisladas o convenientemente cubiertas de retórica; si las miramos en detalle y juntamos unas con otras, va apareciendo un mapa que se aleja de la debida reverencia de un eclesiástico al rey, pero que, pese a todo, se disimula, para que no parezca que sale de los márgenes

de lo permitido. En el caso del último ejemplo, la imagen de Dios es "de un valor infinito" (Alday, *s. d.*: f. 193r); en cambio, la del César —en una moneda que corre de mano en mano— no tiene el mismo valor o más bien es un valor relativo que sirve para transacciones mundanas, establecido por los propios humanos, en este caso, la Corona. Por lo demás, es un instrumento feble, pues se puede destruir, lo que la ubica en un lugar de finitud que contrasta con el "valor infinito" de la divinidad. Según la prédica de Alday, hay que cuidar el alma, que es imagen de Dios e inmortal, pues en ella no se borra jamás la figura de su creador; en cambio, la imagen del rey en una moneda se puede martillar o incluso derretir en el fuego, lo que en un contexto religioso no puede dejar de aludir en alguna medida a las hogueras en que se quemaba a los herejes o las llamas del infierno.

En un momento en que se asociaba a los jesuitas con tendencias regicidas, es imposible no ver aquí resonancias de aquellas ideas, inteligentemente escondidas tras un argumento moral. Es cierto que en la apertura del sexto concilio, el primero luego de la expulsión, en 1772, Alday declara que Carlos III es "uno de los mejores reyes de España y de las Indias, imitador del celo de sus católicos predecesores" (1772b: 3), pero no hay que olvidar que Alday decía esto en presencia de representantes del poder del rey, como el asesor del virrey Amat, el fiscal de Lima, el oidor de la Audiencia y el procurador general de la ciudad (González, 1992: 383). En ese sentido, debía medir sus palabras, pues el propio virrey concurrió a tres de las sesiones del concilio, una de las cuales fue la apertura, en que Alday predicó su oración evangélica. Durante esos días, Amat removió de su cargo de consultor al franciscano Juan de Marimón, quien había sido congregado como teólogo consultor por el propio virrey y que en el concilio había comenzado a "revolver" de forma inapropiada algunas opiniones, contra lo aconsejado por los teólogos moralistas que defendían la tesis oficial (González, 1992: 384).

En ese sentido, Alday estaba vigilado de cerca. Sin embargo, a continuación desliza unas afirmaciones que resultan algo ambiguas:

> Mas al mismo tiempo estaréis ya reflexionando que el Soberano se muestra Protector de los Cánones, pues son conforme a ellos estos Capítulos: se manifiesta Patrono de nuestras Iglesias, pues miran a su decoro estas Providencias, se acredita Padre de sus Vasallos, pues se dirigen a su alivio espiritual y temporal estos Artículos, ¿y podría acaso referir yo, ni vosotros, señores, escuchar sin mucho gusto tan nobles calidades de nuestro Príncipe? (Alday, 1772b: 19).

Como se ve, no llega a ser un elogio del monarca, pues declara que *no podría escuchar sin mucho gusto* que el rey se declare protector de los cánones, patrono de las iglesias y padre de sus vasallos. Que el rey se declare protector, patrono y padre es algo que nadie podría escuchar sin gusto, pero, ¿le da gusto a Alday? Imposible saberlo. Más allá de esta litote que, indudablemente, *atenúa* lo dicho e incluso hace dudar de lo que se afirma, ¿aprecia Alday al rey? Un poco más adelante dice que en un cuerpo natural la dependencia de los miembros de una cabeza "hace que el cuerpo viva, crezca y se perfeccione", pero, para él, la cabeza de este "Cuerpo Místico" es Cristo.

Por todo lo anterior, sumado a su formación intelectual con profesores jesuitas, no es de extrañar que Alday no ascendiera en lo que, hasta antes de la expulsión de la compañía, había sido una brillante carrera eclesiástica. Lucrecia Enríquez confirma que la asociación entre Alday y los jesuitas para cada uno de los cargos que obtuvo o los que postuló durante su carrera ya era conocida en la corte; de ahí que, apenas cayera la compañía, las peticiones de ascenso de Alday en la cámara del rey dejaran de ser atendidas y su nombre desapareciera para siempre de las consultas (Enríquez, 2006: 128). Esto no le ocurrió sólo a Alday, según constata la misma Lucrecia Enríquez, pues precisamente por el periplo de los clérigos nacidos en Chile, que se formaban en colegios jesuíticos, la caída de la Compañía de Jesús y el fin de los confesores reales jesuitas marcó también el término de los ascensos de chilenos a obispados: el último fue Alday, quien, como sabemos, no sólo no ascendió, sino que debió permanecer 33 años en el mismo puesto, hasta su muerte.

REFERENCIAS

ARCHIVO Y SIGLAS

AASCH SO — Archivo del Arzobispado de Santiago de Chile, sección: Secretaría del Obispado, vol. 4, pieza 54, "El obispo de Santiago de Chile remite testimonio del edicto que despachó a los monasterios de religiosos sujetos a su jurisdicción en cumplimiento de una Real Cédula de V.M.)"

ANH — Archivo Nacional Histórico de Chile, Colección José Ignacio Víctor Eyzaguirre, vol. 36

FUENTES IMPRESAS Y BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, Rodolfo (1998), *Por el camino de las letras. El ascenso profesional de los catedráticos juristas de la Nueva España. Siglo XVIII*, México, UNAM.

Alday, Manuel de (*s. d.*), "Sermones y pláticas", Archivo Nacional Histórico de Santiago, Colección José Ignacio Víctor Eyzaguirre, vol. 38.

Alday, Manuel de (1772a), *Oración que el llustrísimo Señor Doctor Don Manuel de Alday y Aspee, del Consejo de Su Majestad, obispo de Santiago de Chile, dixo el día 4 de enero de 1763 en su iglesia catedral, con que dio principio al Synodo diocesano que celebró para el gobierno de su diócesis. Sácala a la luz el Doctor Don Estevan Joseph Gallegos, Maestre Escuela de la Santa Iglesia Metropolitana de Lima. Con las licencias necesarias, en la imprenta que está en la Casa de los Niños Huérfanos*, Lima.

Alday, Manuel de (1772b), *Oración que el llustrísimo Señor Doctor Don Manuel de Alday y Aspee, del Consejo de Su Majestad, obispo de Santiago de Chile, dixo en esta Santa Iglesia Metropolitana de la Ciudad de los Reyes, la Domínica Infraoctava de la Epifanía 12 de enero Enero de 1772. En la Apertura y Solemnidad con que se dio principio al Concilio Provincial, a que concurrió como uno de sus sufragáneos. Sácala a luz el Doctor Don Estevan Joseph Gallegos, Maestre Escuela de dicha Santa Iglesia Metropolitana. Con las licencias necesarias, en Lima en la imprenta que está en la Casa de los Niños Huérfanos,* Lima.

Alday, Manuel de (1769), "El obispo de Santiago de Chile remite testimonio del edicto que despachó a los monasterios de religiosos sujetos a su jurisdicción en cumplimiento de una Real Cédula de V.M.", Santiago de Chile, Archivo del Arzobispado de Santiago de Chile, vol. 4, pieza 54.

Alday, Manuel de (1764), *Synodo diocesana que celebró el Ilustrísimo Señor Doctor Don Manuel de Alday y Aspee, Obispo de Santiago de Chile, del Consejo de su Majestad, en la Iglesia Catedral de dicha Ciudad. A que se dio principio el día quatro de Enero de mil setecientos sesenta y tres años,* Lima, Oficina de la Calle de la Encarnación.

Alday, Manuel de (1762), "*Visita ad limina apostolorum* del Ilustrísimo Doctor Don Manuel de Alday, obispo de Santiago de Chile del Consejo de su Majestad", Santiago de Chile, Archivo Nacional Histórico de Chile, Colección José Ignacio Víctor Eyzaguirre, vol. 36, ff. 31r-39r.

Brading, David (2009), *Los orígenes del nacionalismo mexicano,* México, FCE.

Enríquez, Lucrecia (2006), *De colonial a nacional. La carrera eclesiástica del clero secular chileno entre 1650 y 1810*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Golmayo, Benito (1859), *Instituciones del derecho canónico*, Madrid, Imprenta de D. F. Sánchez.

González Echeñique, Javier (1992), "Manuel de Alday y Aspée, 1712-1753-1788", en Carlos Oviedo Cavada (ed.), *Episcopologio chileno, 1561-1815*, 4 vols., Santiago de Chile, Universidad Católica, vol. 2, pp. 253-465.

González Melgarejo, Juan (1747), "Carta al rey Fernando VI", en Elías Lizana (comp.), *Colección de documentos históricos del Archivo del Arzobispado*, 3 vols., Santiago de Chile, Imprenta de San José, 1919, vol. 1, doc. 231, pp. 493-496.

Hanisch Espíndola, Walter (1974), *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*, Santiago de Chile, Francisco de Aguirre.

Hanisch Espíndola, Walter (1968), "Relaciones del obispo Alday con la Santa Sede y con la Corte de Madrid", *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, núm. 79, pp. 109-113.

Millar, René *(s. d.),* "Manuel de Alday y Aspée", Real Academia de Historia, <http://dbe.rah.es/biografias/47711/manuel-de-alday-y-aspee>, consultado el 26 de octubre, 2021.

Millar, René (1989), "La controversia sobre el probabilismo entre los obispos chilenos durante el reinado de Carlos III", en Fernando Campos Harriet, Juan Benavides Courtois, Alamiro de Ávila Martel, Alejandro Guzmán Brito, René Millar Carvacho, Luis Lira Montt y Bernardino Bravo Lira (eds.), *Estudios sobre la época de Carlos III en Chile*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, pp. 223-258.

Millar, René (1987), "El obispo Alday y el probabilismo", *Historia*, núm. 22, pp. 189-212.

Millar, René, Fernando Retamal Fuentes y Magdalena Urrejola (2011), "El perdido opúsculo del obispo Alday sobre la potestad del VI Concilio Limense (1772-1773) para condenar el probabilismo", *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, núm. 120, pp. 7-69.

Mínguez, Víctor (1999), "La Monarquía humillada. Un estudio sobre las imágenes del poder y el poder de las imágenes", *Relaciones*, vol. XX, núm. 77, pp. 124-148.

Oviedo Cavada, Carlos (1986), "Las consuetas de las catedrales de Chile, 1689 y 1744", *Revista Chilena de Historia del Derecho*, núm. 12, pp. 129-154.

Pavón Romero, Armando (2003), "Grados y graduados en la Universidad del siglo XVI", en *idem* (ed.), *Universitarios en la Nueva España*, México, UNAM, pp. 15-49.

Pérez Puente, Leticia (2012), "El cabildo y la universidad. Las primeras canonjías de oficio en México (1598-1616)", *Histórica*, vol. XXXVI, núm. 1, pp. 53-96.

Pérez Puente, Leticia (2010), "Cita de ingenios: los primeros concursos por las canonjías de oficio en México, 1598-1616", en Francisco Javier Cervantes Bello (ed.), *La iglesia en la Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, Puebla, BUAP, pp. 193-227.

Prieto del Río, Luis F. (1922), *Diccionario biográfico del clero secular de Chile. 1535-1918*, Santiago de Chile, Imprenta Chile.

Recopilación de leyes de los reinos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II (1681), Madrid, Julián de Paredes.

Relación de los méritos, grados y literatura del doctor don Manuel de Alday, colegial que fue en el de San Joseph de la ciudad de La Concepción de Chile, y de el real y mayor de San Martín de Lima, abogado de aquella Real Audiencia, relator del Tribunal de la Santa Cruzada; y después abogado también de la Real Audiencia de la ciudad de Santiago de Chile y actual canónigo doctoral de aquella iglesia catedral, visitador y examinador sinodal de su obispado y comisario juez apostólico subdelegado general de la Santa Cruzada (1753), Madrid, Secretaría del Consejo y Cámara de Indias de la Negociación del Perú, <https://archive.org/details/relaciondelosmer00unkn/page/n7>, consultado el 22 de abril, 2019.

"Relación del viaje que hizo con su comitiva el Ilustrísimo señor doctor don Manuel de Alday, dignísimo obispo de Santiago de Chile, en la primera visita de su obispado, desde el día 23 de abril de 1757 hasta el día 20 de noviembre del mismo año", 1757, Santiago de Chile, Archivo Nacional Histórico de Chile, Colección José Ignacio Víctor Eyzaguirre, vol. 36, pieza 1, 80 ff., folios 1-29.

Rucquoi, Adeline (2000), *Historia medieval de la Península Ibérica*, Zamora, Colmich.

Silva Cotapos, Carlos (1917), *Don Manuel de Alday y Aspée, obispo de Santiago de Chile, 1712-1788*, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria.

Urrejola Davanzo, Bernarda (2018), "Las lágrimas del obispo. Manuel de Alday ante la expulsión de los jesuitas del Reino de Chile", *SILEX*, núm. 8, pp. 121-134.

Urrejola Davanzo, Bernarda (2017), *El relox del púlpito. Nueva España en el contexto de la monarquía, según sermones de la época (1621-1759)*, México, Colmex/Universidad de Chile.

Urrejola Davanzo, Bernarda (2014), "Manuel de Alday y Aspée: un obispo en tensión (Santiago de Chile, siglo XVIII). Aproximación preli-

minar", en Ana María Martínez de Sánchez (dir.), *Algunos sujetos y objetos de la oratoria sagrada en América colonial*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba/Báez, pp. 104-116.

Urrejola Davanzo, Bernarda, José Salomón y Joaquín Zuleta (2017), "Edición y estudio de la *Alegacía de méritos de Manuel de Alday y Aspée para optar a la canonjía doctoral de la Catedral de Santiago de Chile* (1736)", *Hipogrifo*, vol. 5, núm. 2, pp. 519-565.

Weingartner, Pedro (1770), "Carta del padre Pedro Weingartner, secretario general de la Compañía de Jesús en Chile, firmada el 23 de enero de 1770 en Oettingen, dirigida al padre José Erhard, provincial de la Compañía en Alemania", *Anales de la Universidad de Chile*, núm. 33, 1869, p. 111.

PARTE III: LA DEFENSA DE LA JURISDICCIÓN ECLESIÁSTICA FRENTE A LA MONARQUÍA Y LA SOCIEDAD

EL ARZOBISPO MANUEL RUBIO Y SALINAS Y EL COLEGIO DE LAS VIZCAÍNAS (1749-1765)

María Teresa Álvarez Icaza Longoria
Universidad Nacional Autónoma de México

En la prelacía de Manuel Rubio y Salinas se pusieron en marcha varios importantes proyectos reformistas dirigidos al clero y la feligresía de la arquidiócesis mexicana. Una de las prioridades que este prelado atendió a lo largo de su gestión fue la educación: impulsor de una importante iniciativa dirigida a la población indígena, tanto a los hombres como a las mujeres, se involucró también en varios proyectos que tenían como objetivo la educación femenina, lo cual hizo posible la continuidad de algunos colegios y el surgimiento de otros. Sin embargo, mantuvo una fuerte polémica con los vascos en torno al establecimiento del Colegio de las Vizcaínas en la ciudad de México.

El estudio de este colegio, cuyo nombre oficial es Colegio de San Ignacio de Loyola, cuenta con una larga tradición.[1] El texto pionero lo realizó Enrique de Olavarría y Ferrari en el siglo XIX. El autor asumió la perspectiva de su propio grupo, los vascos; declaró abiertamente su admiración por la forma entusiasta en que éstos mostraron su amor a la independencia y por la manera implacable de defender sus derechos ante Rubio y Salinas (Olavarría, 1889). A mediados del siglo XX Gonzalo Obregón hizo otro texto sobre el colegio; en él presentó a Rubio como "enemigo decidido de las pretensiones vizcaínas" y subrayó la independencia y tenacidad de los vascos

[1] El colegio se mantiene en funciones. Desde su creación se estableció un archivo que ha permitido a estudiosos en el pasado y el presente conocer la documentación de su larga trayectoria de vida. Quizá el fundador de esa tradición sea el propio Francisco Javier Gamboa. Al parecer, poco después de que el colegio abriera sus puertas él escribió un texto titulado *Erección de la Congregación de Aranzazú y Colegio de San Ignacio*, aunque lamentablemente la obra no se conserva (Muriel, 2004b: 206). Siguiendo esa tradición, la actual directora del archivo, Ana Rita de Valero de García Lascurain, publicó en 2014 *El tesoro de Vizcaínas: sus documentos antiguos, memoria del mundo*.

(Obregón, 1949: 59). Más recientemente, Josefina Muriel coordinó una obra que aborda el desarrollo histórico de la institución, describe a detalle el bello edificio que la alberga y expone la riqueza de sus colecciones (Muriel, 1987b); uno de sus textos, de la autoría de Guillermo Porras, presenta un análisis bastante equilibrado tanto de la postura de los fundadores del colegio como de la del prelado. El autor muestra la persistencia de los vascos para abrir el colegio según sus deseos, pero también reconoce que Rubio estaba cumpliendo con su obligación al abogar por la dignidad de su oficio (Porras, 1987).

El trabajo que yo propongo pretende explicar el proceso que llevó a este influyente grupo a plantear la necesidad de crear una nueva institución educativa femenina y cómo pretendían que funcionara; analizaré las razones del enfrentamiento entre los promotores de la fundación y la mitra, los personajes que intervinieron en la disputa y los recursos utilizados por ambas partes para defender su posición, dentro y fuera de la Nueva España. El asunto permite visualizar el ejercicio de la autoridad episcopal en un espacio y periodo específico; asimismo, hace posible constatar encuentros y desencuentros que influyeron en el desarrollo de diferentes proyectos reformistas.

La educación femenina en el arzobispado de México 1749-1765

Un importante programa impulsado directamente por Manuel Rubio y Salinas fue la instauración de escuelas para castellanizar a la población indígena del arzobispado;[2] en estos establecimientos educativos los indios serían instruidos en la doctrina cristiana y podrían aprender a hablar, leer y escribir en la lengua española (AHAM, c. 104, l. 3, ff. 111-112).[3] Según el prelado, esto les permitiría ennoblecer sus espíritus, así como salir de la pobreza, desnudez y miseria; señaló, además, que así se había mandado en repetidas reales cédulas y lo habían intentado sus antecesores.[4] Para Rubio, el avance en la materia era insuficiente, por lo cual decidió tomar el asunto

[2] Para este tema, véase Tanck (1999).

[3] Tanck (1999: 159) sugiere que la lectura y escritura pudo haberse enseñado sólo a los niños.

[4] Las reales cédulas sobre este tema pueden verse en Solano (1992). José Lanciego fue uno de los arzobispos mexicanos que tuvo en mente el proyecto de la fundación de escuelas (Aguirre, 2016).

en sus manos y dio instrucciones a los curas para ponerlo en marcha.[5] Ordenó que en los principales pueblos se instauraran escuelas: debían acudir todos los indios menores de 14 años, niños y niñas por separado, cada cual con un maestro de su mismo sexo. Los curas estaban obligados a examinar a quienes pretendían desempeñar la labor docente; los hombres y mujeres que se presentaran como candidatos debían ser "de buenas costumbres" y estar instruidos en la doctrina cristiana; se requería la aprobación del ministro eclesiástico para ejercer la docencia. El prelado dio también indicaciones para resolver con diversas alternativas el pago del salario de los maestros.[6]

En varios lugares las indicaciones de Rubio fueron atendidas con prontitud; en 1753 tenemos noticias del funcionamiento de escuelas en distintos pueblos del arzobispado (AHAM, c. 21, l. 2, visita 1752-1753, ff. 111-112). Por estos años también el monarca español, Fernando VI, se pronunció acerca de la conveniencia de que se enseñara la lengua castellana a los indios y encargó a los prelados diocesanos atender el tema, si bien subrayó que el aprendizaje debía ser voluntario.[7] Rubio, en cambio, era de la opinión de que debía forzarse a los indios para que mandaran a sus hijos a la escuela. En 1755 informaba al rey que en seis años habían sido creadas 237 escuelas en pueblos donde no existían antes. Decía haber constatado importantes avances, pues en sus visitas los indios salían a recibirlo cantando en castellano; asimismo, podían rezar y responder a sus preguntas en esa lengua (AGI, México, 807).

El prelado hizo un señalamiento interesante: predominaba la opinión de que para las indias el aprendizaje sería más difícil, pero esto no ocurría: ellas pronunciaban mejor el castellano y se mostraban más dispuestas a hablarlo (AHAM, c. 104, l. 3, Sobre doctrinas, f. 115). Aunque en los años subsecuentes el ritmo de las fundaciones disminuyó, él estuvo pendiente del proyecto a lo largo de toda su gestión y fue un asunto al que siguió prestan-

[5] Dorothy Tanck señala que en 1753 cada cura recibió tres documentos: un edicto en el cual se ordenaba que se cumplieran las reiteradas cédulas emitidas sobre la enseñanza del castellano; una "Instrucción para el establecimiento de escuelas de lengua castellana para los niños y niñas indios" y las "Diligencias judiciales que se debían observar en orden a plantar, fundar y establecer la escuela" (1999: 158).

[6] El proyecto se inserta en una intensa discusión desarrollada durante esta época en la arquidiócesis mexicana acerca de la conveniencia del uso del castellano o de las lenguas indígenas para la administración espiritual de la población indígena (Álvarez Icaza, 2017).

[7] Real cédula para que los arzobispos y obispos de los reinos de las Indias cumplan lo prevenido en las leyes, sobre que a los indios se les instruya y enseñe la doctrina cristiana en el idioma castellano (5 de junio de 1754) (Konetzke, 1962: 269-270).

do atención durante sus visitas pastorales (AHAM, c. 22, l. 1 y l. 2, c. 23, l. 1, Visitas). En 1762 encargó a los curas del arzobispado que continuaran promoviendo las escuelas de castellano ya establecidas y procurando crearlas donde no las hubiera; asimismo, les encargó visitarlas cada semana para revisar su funcionamiento (BC, FA, carta de 1762).

Por estos años se planteó la creación de un proyecto educativo específicamente destinado a las niñas de los barrios indígenas de la ciudad de México: el Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Indias, por iniciativa del padre Antonio Modesto Martínez de Herdoñana. Este jesuita propuso unas reglas para este colegio que estaban basadas en las de la Compañía de Jesús. Para conseguir la aprobación del rey español, el virrey Revillagigedo expuso que se trataba de una obra benéfica para la ciudad, también dieron informes positivos el arzobispo, el cabildo y el párroco de San Sebastián. El colegio se estableció en 1753 en unas casas contiguas al Colegio de San Gregorio, vivía allí un grupo de colegialas y se recibía un número más abundante de niñas externas (Luque, 1970: 286-288). Por real cédula del 13 de mayo de 1759 se le dio el título de Real Colegio (Muriel, 2004b: 294-295).

En realidad, la educación femenina en su conjunto recibió un impulso importante durante este periodo. En la primera mitad del siglo XVIII en el arzobispado mexicano varios conventos de clausura, beaterios y recogimientos recibían a un reducido grupo de niñas internas; sin embargo, las funciones educativas no constituían el fin principal de estos establecimientos. Además, había escuelas amigas que impartían una enseñanza rudimentaria. Existían sólo dos colegios para mujeres: el Colegio de la Caridad y el de Belén, ambos se ubicaban en la capital novohispana (Muriel, 2004b: 188-189).

El Colegio de Nuestra Señora de la Caridad fue fundado en 1548 por los miembros de la cofradía de la Caridad que se unieron con la cofradía del Santísimo Sacramento. Originalmente se destinó a niñas mestizas, si bien luego ingresaron criollas y se volvió más elitista. Las educandas vivían en encierro "voluntario"; los rezos, la comida y las labores se realizaban en comunidad y los dormitorios eran generales. En esta institución se ponía énfasis en la enseñanza de actividades "mujeriles" y en la doctrina (Gonzalbo, 1990: 330). Para los fines de la presente investigación, me interesa subrayar en particular varias características de esta institución: desde el principio tuvo carácter laico y los miembros de la cofradía fundadora tomaron las decisiones concernientes a su administración. En el siglo XVIII estuvieron involucrados en su gobierno algunos prominentes vascos. Fue durante el periodo en el cual fue rector de la cofradía Manuel de Aldaco

cuando fueron convocados artífices de distintas especialidades para realizar una nueva iglesia, erigida entre 1742 y 1744 (Muriel, 2004a: 209-213).

El Colegio de San Miguel de Belén tiene sus antecedentes en un refugio para mujeres desamparadas fundado en 1683 por iniciativa del sacerdote Domingo Pérez Barcia (Muriel, 2004b: 77-79). El arzobispo Francisco Aguiar y Seijas le sugirió crear un recogimiento para mujeres y concedió el permiso para establecer un oratorio particular; cuando se construyó se estableció la clausura (Obregón, 1949: 37). Pérez Barcia proveía la casa, el arzobispo, la comida y el trabajo de las mujeres, su vestido. El fundador había señalado que el recogimiento no debía transformarse en convento ni colegio, pero la cantidad de hijas de mujeres viudas allí reunidas llevó a la designación de una maestra de niñas; con el paso del tiempo, éstas aumentaron y acabó convirtiéndose en colegio, incluso llegó a ser el más populoso de la Nueva España (Gonzalbo, 1990: 330). Había mujeres de todos los grupos étnicos y de diferente condición social; se privilegiaba la instrucción religiosa, por lo cual sus educandas eran conocidas coloquialmente como "las mochas", y se enseñaban labores manuales, de cuya venta obtenían recursos para sostenerse. Para su organización interna se implantó un sistema de viviendas: las niñas se organizaban en grupos pequeños, a manera de familias, y se ponía a cargo de cada vivienda a una mujer virtuosa de edad madura.

Un rasgo importante es que desde el gobierno de Francisco Aguiar y Seijas el establecimiento quedó bajo la protección de los arzobispos de la sede mexicana; este prelado le otorgó una ayuda mensual y para allegarle más recursos le encargó la limpieza de la ropa litúrgica de la catedral y del Colegio de Infantes.[8] A la muerte de Pérez Barcia, se discutió a quién le correspondía el patronato; José de Lanciego argumentó que el sostenimiento de las mujeres había sido siempre sufragado por la mitra y el colegio se puso bajo su jurisdicción por real cédula del 28 de septiembre de 1726. Durante el gobierno de Vizarrón fue establecida una escoleta de música que tuvo bastante éxito. Rubio y Salinas señaló que el monarca le había encargado la protección y permanencia de este colegio. En un informe de 1751 dirigido al rey manifestó estar al tanto del cuidado y vigilancia que le habían brindado sus predecesores y aseguró que concedía a este colegio atención preferente. Su provisor, Francisco Jiménez Caro, se hacía cargo en forma directa de su vigilancia, pero el prelado se informaba continuamente de su situación y le entregaba una limosna fija cada mes, a lo cual se aña-

[8] La relación entre el Colegio de Belén y la gestión de varios arzobispos fue estudiada por Muriel (2004b: 81-95).

dían otras contribuciones cuando iba de visita (Obregón, 1949: 43-45). Pese a contar con el apoyo del arzobispo y los virreyes, el Colegio de Belén pasó por serias dificultades financieras durante esta época.

Este colegio fue un antecedente importante del Colegio de las Vizcaínas. Desde que se convirtió en colegio algunos vascos contribuyeron a la manutención de las colegialas. En 1732 la cofradía de Aranzazú solicitó que ingresara allí un grupo de niñas mientras hacía las gestiones para erigir su propio colegio. Además, el sistema de organización imperante en Belén sirvió de modelo al de San Ignacio de Loyola.

Durante el gobierno de Rubio y Salinas se dio el cambio más trascendente en la educación femenina con la instalación de las monjas de La Enseñanza (Gonzalbo, 1990: 331).[9] Esto fue posible a partir del establecimiento de la Compañía de María[10] en la ciudad de México. Se trataba de una organización en la cual se fusionaba la vida activa y la contemplativa. La nueva orden tenía afinidad con la Compañía de Jesús, si bien estaba directamente sometida a los obispos. Su vocación era la instrucción de las jóvenes y en su estructura aparecían puestos de servicio escolar y podían incorporarse mujeres seglares como apoyo para la enseñanza.

La promotora del establecimiento de la Compañía de María en Nueva España fue una mujer novohispana de origen vasco, María Ignacia Azlor Echeverz. Para fundar una casa de esa orden en México envió un primer memorial al rey en 1744 y otro más en 1751; gracias a la intermediación del jesuita Francisco de Rávago, confesor de Fernando VI, su petición obtuvo respuesta favorable. Una real cédula del 25 de abril de 1752 autorizó a María Ignacia a que pasara a México para fundar un colegio de la Compañía de María con un grupo de 12 religiosas, la mayoría de las cuales contaba con experiencia pedagógica. María Ignacia le escribió al general jesuita para pedirle que las acompañaran en su viaje "sujetos de su religión", a lo que accedió gustoso. Benedicto XIV confirmó las constituciones de la Compañía de María "para que ningún prelado tenga la facultad de reformarlas" (Foz, 1981: 191-193).

[9] Existe una obra muy completa que estudia esta institución: Foz (1981); de este libro se deriva la narración del desarrollo de la institución que se presenta en las siguientes páginas.

[10] Instituto de origen francés erigido por Juana Lestonnac. Para fundar su instituto buscó ayuda y consejo de los jesuitas. La orden fue autorizada por el cardenal De Sourdis en 1606 y por el papa en 1607. Entre 1613 y 1638 hay reglas manuscritas de la orden y en 1638 una regla impresa. Su objetivo era promover la educación de la mujer y la principal novedad es que hacía énfasis en la enseñanza de rudimentos de lectoescritura y de operaciones básicas (Foz, 1981: 106-108).

Mientras tanto se hicieron consultas en Nueva España sobre la utilidad y conveniencia de la fundación. Al principio Rubio se mostró renuente a la institución. Este prelado había advertido sobre la escasez de fondos, lo cual no se tuvo en cuenta. Además, no le pidieron permiso con antelación, no se le informó de la obtención del permiso real ni de su salida desde Tudela. Según él, nadie había solicitado la presencia de las religiosas, sostuvo que era ya difícil mantener los conventos en funciones y costear las obras que se estaban erigiendo.

Se planteó la posibilidad de que la nueva orden se estableciera en el Colegio de Belén o en el Colegio de las Vizcaínas. Rubio señaló que en ambos casos había dificultades; en el primero, porque no le parecía bien desaparecer este colegio, pues era útil y funcionaba bien; como esta institución dependía de la mitra, la negativa del prelado implicaba la imposibilidad de la ocupación; en el segundo, porque sabía de la oposición que la propuesta generaría entre los vascos. Ciertamente en 1752, cuando la Mesa de Aranzazú fue consultada, no accedió a la petición.

María Ignacia le informó a Rubio que alquilaría una casa para dar inicio a su labor; pero el arzobispo se opuso y les dijo que debían ir a donde él ordenara, necesariamente un convento; señaló el de Regina y presenció su ingreso. El arzobispo insistió en la falta de fondos, decía que la fundadora había actuado con poca cordura y cierta dosis de violencia, pero reconocía que no era posible hacer volver a las religiosas a España. Pese a todo, hizo algunas concesiones: les dio comida para los primeros días, les asignó una limosna mensual e intervino para la adquisición de las casas donde erigirían su convento. El prelado quiso dejar claro que la obra sólo prosperaría bajo su protección; María Ignacia reconoció que sin su amparo no podía lograrse el éxito, y con esto parece haberse logrado un acuerdo entre las partes. Rubio se convenció de la utilidad del colegio para las mujeres jóvenes y de la calidad de la enseñanza que impartirían, objetivos acordes con la atención prioritaria concedida por él a la educación. El pensionado para españolas legítimas abrió en diciembre de 1754. La escuela para niñas de toda raza y condición inició actividades en enero de 1755: se les enseñaba lectura, escritura y diversas especialidades de costura. En 1759 Rubio escribía al rey un informe sobre el convento de La Enseñanza. Señalaba que las religiosas habían comprado otras casas en donde podrían extenderse con amplitud, educar un crecido número de colegialas y tener escuelas espaciosas para la multitud de niñas que las frecuentaban diariamente con notorio alivio de los padres de familia, especialmente de los pobres (AGI, México, 807).

Toca ahora ocuparse de los protagonistas y motivaciones detrás de un controvertido proyecto educativo impulsado por los vascos en la capital novohispana.

La cofradía de Aranzazú y el surgimiento del proyecto del Colegio de las Vizcaínas[11]

Los vascos llegaron a la Nueva España tempranamente,[12] el número de migrantes de este origen aumentó en el siglo XVII (García, 1997: 335-336). El culto a la Virgen de Aranzazú los distinguía y los acompañó al instalarse en el Nuevo Mundo.[13] Bajo la protección de esta devoción, la comunidad vasco-navarra creó en 1681 una asociación de fieles, la cual en una primera etapa fue definida como una hermandad y tenía como sede el convento de San Francisco de la ciudad de México.[14] Esta fundación constituía un acto de madurez de este prominente grupo que tenía un papel crucial en la Nueva España.[15] Había familias vascas pertenecientes a las élites empresarial, mercantil, minera y terrateniente de la Nueva España; sus negocios tenían presencia en Europa, América y Asia. La existencia de una asociación que los agrupaba les facilitó brindarse ayuda mutua y los ayudó a consolidarse como un grupo de poder.[16] La cofradía cumplía también con fines asistenciales: estableció capellanías y dotes para huérfanas.

Las primeras constituciones de la hermandad de la Virgen de Aranzazú de México datan de 1682. Para su gobierno se estableció una mesa conformada por el rector y 12 diputados; había también un tesorero y un

[11] Los dos siguientes apartados se realizaron con base en el Archivo Histórico del Colegio de las Vizcaínas "José María Basagoiti" (AHCV). Los documentos sobre la fundación del colegio se concentran en dos cajas: estante 5, tabla V, vol. 7 y estante 6, tabla IV, vol. 9.

[12] Para un amplio estudio de la presencia de los vascos en diferentes temporalidades y regiones de México, véase Garritz (1997).

[13] En el discurso de quienes narraron el suceso se señala que la virgen se apareció en 1469 a un pastor pobre, Rodrigo Balzátegui, en un espino ubicado en un punto alto donde colindaban las tres provincias vascas de Guipúzcoa, Alava y Vicaya. En el sitio de lo que se calificó como un milagro se le construyó un santuario (García, 1997: 331-332).

[14] La tradición asociacionista vascuence estaba bien arraigada y hay antecedentes de ello desde el siglo XIII en el poblado vasco de Arriaga; en el siglo XVI migrantes vascos crearon cofradías en otras zonas de España, y en América las más tempranas fueron establecidas en el siglo XVII en Perú (Luque, 1995: 31-34).

[15] Para Josefina Muriel eran el motor más importante de la economía novohispana (Muriel, 1987a: 3)

[16] El estudio más completo sobre esta corporación es el de Luque (1995).

notario-secretario. Desde esta primera normativa se planteó su autonomía respecto al convento franciscano. También se dieron pasos para establecer una relación cercana con la Santa Sede. Las constituciones fueron ampliadas y reformadas en 1696; hasta este momento los miembros de la hermandad habían actuado con total independencia, pero la mitra los conminó a regularizarse. Los vascos acudieron ante Francisco de Aguiar y Seijas y pidieron ser reconocidos como cofradía. La primera respuesta a su petición fue poco favorable, pero luego fue admitida la utilidad de la asociación y la devoción de sus miembros. Finalmente, la hermandad fue aprobada y se formalizó su cambio a cofradía. En esta etapa se definieron los objetivos devocionales propios y el carácter exclusivo de la asociación: únicamente ingresaban vascos y descendientes de éstos, se sostenían de sus propias contribuciones, no aceptaban donativos externos y daban préstamos sólo a sus miembros o a personas avaladas por éstos.

A partir de 1696 la cofradía de Nuestra Señora de Aranzazú vivió una etapa de consolidación interna. Por bula del 29 de mayo de 1700 quedó agregada a la iglesia de San Juan de Letrán de Roma y se le hicieron extensivas sus gracias e indulgencias. También aumentaron los cultos celebrados y tomaron mayor fuerza las obras asistenciales. En 1714, con motivo de la elección de capellán, las autoridades eclesiásticas intentaron intervenir y en 1716 también pretendieron hacerlo en asuntos financieros, pero la mesa no lo permitió, lo que debió llevarla a buscar alianzas que la fortalecieran (Olavarría, 1889: 12). Un evento importante fue la confraternidad que establecieron con la congregación de San Ignacio de Madrid. Esta congregación se fundó cuando diputados de las provincias de Vizcaya, Guipuzcoa y Alava se juntaron en abril de 1715 en Madrid para fundar una congregación bajo la advocación de san Ignacio de Loyola. Ante Felipe V exhibieron sus reglas y constituciones, le pidieron que les concediera amparo y protección "excluyendo en el todo a las justicias y jueces eclesiásticos" (AHCV, e. 5, t. V, vol. 7, f. 14393).

Asimismo, solicitaron que en lo referente a los recursos nadie externo les pudiera pedir cuentas. El rey accedió a la petición en 1718. En la congregación se estableció la figura de agente de pleitos, tanto para las provincias españolas como para las Indias; esto último permitiría la gestión de los asuntos que los indianos encargasen a la congregación. Por real cédula del 6 noviembre de 1729 Felipe V ofreció protección a la cofradía de Aranzazú y aceptó su fraternidad con la congregación de San Ignacio de Madrid, con los mismos privilegios e inmunidades.

En esta época la cofradía entró en un periodo de proyección socioeducativa. En 1729 se establecieron fondos para la educación de niñas huérfa-

nas en Belén. En 1731 ya se pensaba en la fundación de un colegio propio y se inició una colecta con este propósito. Entre los principales contribuyentes se encontraba el arzobispo de México, Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, de ascendencia vasca, y el obispo de Durango, Martín de Elizacoechea, vasco por nacimiento.

El planteamiento formal de la fundación del Colegio de las Vizcaínas lo hizo en 1732 Juan José de Eguiara y Eguren, como rector de la mesa de la cofradía.[17] Propuso crear un colegio para niñas doncellas y viudas, de origen legítimo, hijas y descendientes de familias vascongadas. Se formó una comisión para promover el proyecto, se involucraron prominentes miembros de la cofradía de Aranzazú, como Francisco de Echeveste, Manuel de Aldaco y Ambrosio de Meave.[18]

Los primeros esfuerzos de la comisión se concentraron en elegir el sitio donde se erigiría el colegio. Debía ser un terreno amplio, pues Pedro Bueno Basori había diseñado un edificio que comprendía más de 100 varas en cuadro, y se vislumbraba una ubicación específica, un lugar inmediato a los arcos por donde se conducía el agua de Santa Fe. El siguiente paso fue pedirle el terreno elegido al ayuntamiento de la ciudad de México. Solicitaron 200 varas cuadradas a las goteras de la ciudad y merced de agua para 400 señoras. El gobierno capitalino estuvo de acuerdo en que el colegio propuesto era una obra de utilidad pública y les hizo la donación del terreno solicitado en 1733. La parcialidad de San Juan afirmó que ese lugar les pertenecía, pero la controversia no prosperó. Poco después un grupo de vascos se presentó ante el virrey Casafuerte para expresar sus intenciones de fundar el colegio. El virrey le dio posesión del terreno a la cofradía y concedió el permiso para iniciar la construcción en 1734. La primera piedra la puso el arzobispo Vizarrón ese mismo año, con la presencia de la cofradía encabezada por Eguiara. Para dar realce al evento se colocó una placa conmemorativa y la noticia se publicó en la *Gaceta de México* (1734: 80: 634). La idea era hacer un colegio-recogimiento, cuyo modelo era el de Belén, por ello se proyectó la construcción de viviendas de tipo familiar. Durante el gobierno de Vizarrón la construcción adelantó mucho, pero no llegó a finalizarse. Además de las instalaciones del colegio, se edificaron 60 viviendas con puertas al exterior para que con sus rentas se contribuyera a sostener la institución.

[17] Trabajos de interés sobre este relevante personaje pueden verse en Torre (1993).
[18] Para conocer datos interesantes sobre la biografía de estos personajes, Muriel (1987a).

La disputa por la apertura del Colegio de las Vizcaínas 1751-1765

Rubio y Aldaco tenían una buena relación personal. Ya para terminarse el edificio, en 1751, el rector de la cofradía invitó al arzobispo al Colegio de San Ignacio. Al parecer, en el encuentro lograron llegar a un acuerdo informal: la cofradía manejaría el colegio, tendría su propio capellán y daría 400 pesos para compensar al cura de la Santa Veracruz por dejar de percibir ingresos; al prelado sólo le correspondería realizar la visita. Ese año el arzobispo le escribió al rey para darle cuenta del estado en que se hallaba la obra. Señaló la utilidad de la institución y la necesidad que de ella había en la ciudad. También el cura de esa parroquia, Francisco Javier Rodríguez Calado, se dirigió al monarca para dar una opinión positiva sobre el colegio. Declaró que había abundancia de viudas y doncellas desamparadas, elogió el edificio y señaló que se había invertido en él un caudal muy considerable. Hasta ese momento todo era prometedor para los vascos. Sin embargo, un primer incidente marcaría la posibilidad de que el rector y el prelado se colocaran en bandos distintos: el virrey había nombrado una junta para estudiar la conveniencia de formar una compañía de accionistas para financiar la minería; Aldaco y otros personajes con inversiones en esta actividad lo consideraron inviable; el arzobispo, en cambio, se declaró a favor (Muriel, 1987a: 8-9).

La elaboración de las constituciones del colegio le fue encargada a Francisco Javier Gamboa, criollo descendiente de vizcaínos, quien era uno de los mejores juristas de esa época;[19] las realizó en consulta con los cofrades para establecer los ejes de la institución. Ingresarían sólo doncellas y viudas españolas, de preferencia descendientes de vascongados. En lo referente a los ideales educativos, las colegialas serían educadas en la virtud cristiana: aprenderían lectura, escritura, cuentas, bordados y costura; asimismo, realizarían los ejercicios espirituales de San Ignacio. Un aspecto muy relevante es que el colegio tendría carácter laico y un patronato independiente. Los cofrades colocaron a la institución educativa bajo la protección real y sólo se reconocían sujetos a la real cámara y al Consejo de las Indias, sin que pudiera tomar conocimiento judicial o extrajudicial ningún juez eclesiástico ni otro tribunal. Quedaba planteado que nadie podría convertir el colegio en monasterio de religiosas, beatas u otro instituto eclesiástico. También se determinó que el gobierno interior y económico

[19] Un sugerente estudio de este personaje puede verse en Trabulse (1985).

del colegio le correspondía a la mesa de la cofradía de Aranzazú, en caso de controversia debían acudir al virrey e informar al rey.[20]

En 1752 por fin la obra del Colegio de las Vizcaínas quedó concluida. Se encargó de la dirección de la obra Miguel de Rivera, quien durante la construcción cada semana le rindió cuentas a la mesa de la cofradía (Obregón, 1949: 57). Los vascos decían orgullosos que el magnífico edificio podría albergar 500 personas. La cofradía se dirigió a Rubio para pedirle autorización para llevar a sus instalaciones a las colegialas de origen vasco residentes en el Colegio de Belén y empezar las actividades, pero se encontraron con complicaciones inesperadas. La tensión entre las partes comenzó cuando Aldaco escribió al prelado en junio de ese año para establecer puntualmente algunos asuntos. Empezó por reconocer su jurisdicción como pastor y prelado para hacer la visita del culto divino, pero, aclaró, esto debía ser privativo de los arzobispos, no de su provisor; también incluyó condiciones para la visita en sede vacante. Pidió dejar establecido que los curas de la Santa Veracruz dejarían en libertad a los capellanes del colegio para ocuparse de los entierros en la capilla, a cambio de lo cual se les daría una pensión. Otro punto importante fue la solicitud de que los asuntos de gobierno y administración, así como el nombramiento de capellanes, rectora y oficialas fueran privativos de la mesa.

Rubio respondió de inmediato y dejó ver abiertamente su renuencia. Dijo que había revisado las condiciones propuestas por la mesa y manifestó haber encontrado tantas dificultades que le había sido preciso redactar una nota adjunta. No obstante, procuró conservar un tono conciliador. Según afirmó, si no estuvieran comprometidos su conciencia y su honor accedería gustosísimo; además le expresó a Aldaco su particular estimación y gratitud.

El texto de la nota daba inicio aludiendo a un asunto que pondría a temblar a los vascos: “la causa de Guadalupe”. Era de todos conocido que desde, su llegada a la arquidiócesis, el prelado había tenido una serie de enfrentamientos jurisdiccionales con motivo de la creación de la Colegiata de Guadalupe.[21] El primer abad, Juan Antonio de Alarcón y Ocaña, había obtenido una real cédula y tramitaba una bula para exentar la fundación

[20] Las constituciones pueden consultarse en Olavarría (1889).

[21] Las colegiatas son iglesias no catedrales que pertenecen a una diócesis y tienen un cabildo formado por varios clérigos llamados capitulares o canónigos. Las colegiatas podían ser seculares o regulares, sujetas a la jurisdicción del obispo o exentas, libres o de patronato real, insignes o no insignes. Su culto era más solemne que en una parroquia. Al superior se le llamaba prior, deán o abad. En la de Guadalupe había abad, canónigos de oficio y gracia y racioneros (Watson, 2012: 189-190).

de la jurisdicción diocesana. Sin saber esto, el arzobispo hizo en Madrid la erección de la colegiata antes de partir rumbo a su sede. Ya en México, cuando Alarcón le solicitó la colación canónica, Rubio se la negó. Dijo que, desde Zumárraga, tanto la imagen como el santuario habían merecido el cuidado de la mitra mexicana y demandó al rey la anulación de los privilegios concedidos al abad (Escamilla, 2009: 245). Los miembros de la colegiata acudieron al jurista Francisco Javier Gamboa para su defensa. Ambas partes midieron fuerzas en la Nueva España y enviaron agentes a la corte, pero en 1751 el arzobispo logró imponerse al deseo de autonomía de los canónigos.[22] El prelado se empeñaba en relacionar el caso de la colegiata y el del Colegio de las Vizcaínas porque en ambos estaba de por medio la definición del ejercicio de su autoridad y el afán de exención jurisdiccional de la contraparte. Para la cofradía se trataba de un asunto especialmente sensible; Gamboa les aconsejaría cómo eludir las "celadas jurídicas" del arzobispo (Trabulse, 1985: 38).

Como buen canonista, Rubio citó en su carta diversos documentos que sustentaban las atribuciones de los prelados. Afirmó contundente su facultad de hacer la visita y consideró la petición de la cofradía a ese respecto "contra todo derecho y de ningún modo admisible" (AHCV, e. 5, t. V, vol. 7, ff. 14572-14573), pues, aclaró, recaía en la sede vacante la potestad del obispo y el provisor representaba a la persona del prelado. Sostuvo que los actos jurisdiccionales de la mitra no eran abdicables si no se contaba con el beneplácito apostólico. En relación con la cuestión de los entierros, dijo que debía acordarse formalmente con los curas. Aceptó que la mesa administrara las rentas e hiciera los nombramientos como patronos, con la condición de que le rindieran cuentas cuando las pidiera.

Aldaco le respondió al arzobispo al día siguiente. En primer lugar, manifestó que el Colegio de San Ignacio era "obra de la fatiga y caudal de la nación vascongada y sus descendientes" (AHCV, e. 5, t. V, vol. 7, ff. 14563-14564) y señaló su condición de patronos. Afirmó su expresa intención de ser eximidos de la jurisdicción eclesiástica ordinaria y de sujetarse directamente al rey. Los vascos estaban en ese entendido por su vinculación con la Congregación de San Ignacio de Madrid, a la cual el rey le había reconocido ese derecho, y porque así lo habían establecido en sus constituciones; además, habían recibido el apoyo irrestricto de Vizarrón e incluso creían contar con la anuencia del propio Rubio. El rector le recordó al prelado que cuando visitó la obra no había mencionado el beneplácito apostólico

[22] Para mayores detalles sobre este tema, Watson (2012).

señalado en su carta como requisito indispensable. Aldaco se declaraba dispuesto a conseguirlo, si bien aún le hacía un llamado a favorecerlos.

En realidad, a los vascos les quedó claro que debían moverse por su cuenta para conseguir su objetivo sin depender de Rubio y Salinas. El propio prelado les había marcado la ruta por seguir: los cofrades harían todo lo necesario para conseguir el beneficio pontificio. Aldaco le escribió a Meave frases contundentes que han pasado a la posteridad: "a la corte y a Roma con todo". "Y si salimos deslucidos pegar fuego a lo que nuestro dinero nos ha costado" (AHCV, e. 5, t. V, vol. 7, ff. 14566-14567). El conflicto entre Rubio y los fundadores del colegio quedaba declarado.

La cofradía de Aranzazú le envió una carta a la congregación de Madrid. Iniciaba con señalamientos sobre la fraternidad entre ambas asociaciones, por lo cual se dirigían a ella para solicitarle su ayuda; le comunicó que el proyecto del colegio enfrentaba obstáculos y le presentó los argumentos para defenderlo. Afirmó que éste había contado hasta entonces con la aprobación de las autoridades civiles y eclesiásticas. Señaló el precedente de la archicofradía del Santísimo Sacramento que había fundado el Colegio de la Caridad, el cual corría a su cargo y dirección, con independencia del arzobispo y sus provisores (Aldaco conocía esta situación de primera mano, pues recientemente había sido rector de la archicofradía y había impulsado las obras de renovación de su colegio.) Subrayó que la cofradía de Aranzazú debía poder gobernar de la misma forma el suyo, pues había invertido en él "más rentas y fatigas" (AHCV, e. 5, t. V, vol. 7, f. 14599). Los miembros de la cofrafía comentaron la inicial disposición de Rubio cuando visitó la obra del colegio con Aldaco e hicieron alusión al reciente triunfo del prelado sobre la Colegiata de Guadalupe, pero subrayaron dos diferencias importantes: el santuario estaba sujeto a la mitra y era el rey quien lo patrocinaba. A su vez, la cofradía nombró a dos comisionados para llevar toda la documentación necesaria a Madrid. La congregación de Madrid respondió en enero de 1753: contaba ya con los documentos respectivos a la fundación del colegio, una valuación de lo gastado en la obra y un mapa detallado del edificio; informó del nombramiento de comisarios de muy alto nivel y del inicio de las diligencias en la corte y en Roma.[23]

La cofradía de México envió una nueva carta en mayo de 1753 a la congregación de Madrid. Explicaron que pretendían ejercer sus facultades de patronos del colegio perpetuamente en la dirección, nombramientos y economía. Manifestaron que "habían recibido insinuación" de que no sería

[23] La Congregación de San Ignacio designó, por ejemplo, a José de Rada Aguirre capellán de honor del rey y cura del palacio real.

necesario recurrir a Roma, pues el rey podría resolver el asunto. Ese año, representantes de Fernando VI estaban gestionando la firma del concordato con Benedicto XIV y es muy probable que no quisieran distraer la atención del pontífice hacia ningún otro asunto.[24] Los cofrades comentaron también su intención de evitar que el conflicto con el prelado escalara y subrayaron su respeto a Rubio "por su dignidad y prendas amables que le adornan" (AHCV, e. 5, t. V, vol. 7, ff. 14570-14571). Volvieron a manifestar que estaban "tímidos" por lo acaecido con la Real Colegiata de Guadalupe.

Fernando VI recibió abundante información referente al Colegio de las Vizcaínas. Varios personajes de la corte vieron con buenos ojos el proyecto. Por real cédula del 1 de septiembre de 1753, el monarca aprobó tanto la fundación del colegio como sus constituciones y se proclamó su protector. Señaló que el gobierno le correspondería a la cofradía de Nuestra Señora de Aranzazú. Declaró que la fundación no se oponía a las regalías del patronato ni a la jurisdicción eclesiástica, pues al ser laical estaba exenta de ella. No obstante, quedaron sin decisión los puntos pertenecientes a la jurisdicción eclesiástica: el cumplimiento del precepto anual por las colegialas, su entierro por los capellanes del colegio y la visita de la iglesia. Ello debía acordarse con el arzobispo y el cura. Esto mismo lo hizo saber también a Rubio. La congregación de San Ignacio se apresuró a mandar las buenas noticias a México.

Poco después la cofradía le escribió a la congregación. Señalaban que Rubio estaba en su palacio de Tacubaya pronto a iniciar su visita. Fueron a buscarlo allí y le oyeron "especies muy pasajeras": les dijo que lo del colegio "era materia espinosa" y puso reparos referentes a la iglesia por tratarse de una comunidad laica. Los vascos expresaban percibir "la perseverancia de su poco afecto". Y aunque había dicho que antes de salir a la visita les dejaría noticia, no habían sabido nada. Reiteraron que en lo referente a la jurisdicción el prelado se distinguía por "el delicado y vidrioso genio" (AHCV, e. 6, t. IV, col. 9, f. 14559). Manifestaban su preocupación de que procuraba forzarlos a presentar un pleito. La cofradía había optado por mover sus hilos en Europa y evitar una confrontación directa con Rubio.

Aldaco volvió a dirigirse a Rubio en febrero de 1754, cuando éste se encontraba de visita en Atotonilco. En tono respetuoso le pidió concederle algún tiempo para llegar a un arreglo que permitiera la apertura del colegio. Rubio volvió a desconcertar a su interlocutor. Le respondió que los interesados en la fundación del Colegio de San Ignacio no le habían presentado un escrito formal, el cual debía hacerse llegar ante el promotor

[24] Más detalles acerca de la negociación del concordato de 1753, en Olaechea (1981).

fiscal de la mitra. No obstante, le aseguró, si no mediaran "justos temores" de que resultara ofendida su autoridad aceptaría un acuerdo extrajudicial.

En abril de 1754 la real cédula favorable a la cofradía fue asentada por el virrey y el real acuerdo. Rubio también la recibió, pero como todavía no había arreglo sobre los puntos pendientes todo quedó igual. Los vascos se dirigieron de nuevo al prelado. Le solicitaron que el cumplimiento de la comunión anual y los entierros recayeran en el capellán del colegio, sin intervención del párroco. A cambio, se comprometían a pagar una pensión. Aseguraban que quedaba ilesa la autoridad del arzobispo en la visita de la iglesia. Lo instaban a aceptar ese acuerdo para proceder a la pronta apertura del colegio.

En un siguiente escrito los cofrades manifestaron que se les estaban adjudicando pretensiones excesivas y aclararon puntualmente sus demandas. Pedían que los capellanes no solicitaran licencia por escrito sino en acto extrajudicial y no tener que volver a tramitarla en caso de reelección. Solicitaban que los capellanes dieran la comunión y unción a las enfermas, bendijeran los ornamentos y realizaran otras actividades como lo hacían los capellanes de conventos y hospitales. Respecto a cómo recibir al párroco y acompañarlo, proponían seguir la práctica imperante en los conventos de monjas. Reconocían la autoridad de Rubio, pero se negaban a quedar sujetos a los párrocos de la Santa Veracruz; por ello, no aceptaban la precedencia de éstos en los actos litúrgicos ni compartir con ellos las ofrendas recibidas.

Como puede verse, a la discusión referente a la autoridad del arzobispo se sumó el conflicto jurisdiccional entre los párrocos de la Santa Veracruz y los capellanes del colegio; los curas de esta parroquia (para entonces lo eran José Tirso Díaz y Manuel de Eguiara) tomaron protagonismo en la disputa y comparecieron ante Rubio para responder a lo planteado por la cofradía. Defendieron la jurisdicción espiritual de los párrocos como inherente a su oficio, pues por la colación y la canónica institución gozaban del beneficio a perpetuidad. Afirmaban no poder abdicar de sus facultades y reiteradamente manifestaron la imposibilidad de adquirir compromisos que afectaran a sus sucesores. Señalaron que todo lo relativo a la administración de los santos sacramentos y las funciones solemnes les correspondía en su calidad de ministros. Además —sostuvieron—, si los capellanes no se presentaban a concursos de oposición y no eran examinados ni electos por la mitra no podía asegurarse su idoneidad. Según ellos, en términos de los cánones y concilios, el pago propuesto era simonía, pues se les ofrecía una cantidad de dinero para transferir a los capellanes la facultad eclesiástica

y jurisdicción espiritual sobre sus parroquianos. Rubio pidió pasar la respuesta de los curas a la cofradía para su conocimiento.

Poco después intervino en el asunto el promotor fiscal de la mitra, el doctor Pereda. En su opinión, no era la intención del rey conceder exenciones en materia propia de la jurisdicción de la Iglesia; según él, lo concedido se refería sólo a las temporalidades. Sostuvo que no era lo mismo tener licencia para confesar mujeres que asistirles cuando vivían en comunidad, realizando ejercicios espirituales. Sólo el prelado diocesano tenía las noticias necesarias para tomar la decisión de si alguien era digno de realizar esta actividad.[25] Propuso que los nombres de los capellanes electos le fueran informados a Rubio para que él viera si los sujetos eran convenientes para ejercer tal ministerio; si no era así, debían ser sustituidos por otros. Argumentó que el arzobispo no podía condescender en un acto de abdicación de la jurisdicción de los curas ni de la propia. Retomó lo dicho por los curas, calificando al pago ofrecido por los cofrades como simonía.

La mesa de la cofradía escribió a Madrid. Expresaron que el virrey había dado su aceptación a la cédula, pero en el intento de llegar a un arreglo respecto a lo eclesiástico se habían topado con grandes obstáculos, pues ante sus propuestas el cura de la Santa Veracruz y el promotor fiscal "pulsaron dificultades con abierta resistencia" (AHCV, e. 6, t. IV, vol. 9, f. 14523) y los habían agraviado al acusarlos de simonía. Sugerían que pudieron ser advertidos extrajudicialmente de la necesidad de enmendar los términos de su petición para evitarles esa injuria.

Aún se presentarían nuevas tensiones con el cura de la Santa Veracruz. José Tirso Díaz empezó por señalar que el colegio se había hecho sin que hubiera habido demanda alguna del pueblo de México. Expresaba dudas sobre la utilidad de la obra diciendo que ya había conventos para esos fines. Se dedicó especialmente a subrayar los derechos que como párrocos le correspondían a él y a sus sucesores: debían ocuparse de la administración de los sacramentos por la condición laical de las educandas, pues sólo ellos podrían tener licencias perpetuas para confesar y predicar; la celebración de las festividades principales debía efectuarse en la iglesia parroquial y realizarse los pagos correspondientes. Afirmó que esa parroquia había sabido defender sus derechos y citó el caso de hermandades, cofradías y hospitales que los respetaban. Concluía contundente: "me opongo a sus intenciones resistiéndolas desde ahora para sucesivo en todo y por todo

[25] Cuando un prelado daba una licencia de confesión decidía a quién podía administrar tal sacramento el beneficiario. Rubio consignó puntualmente las licencias que otorgó en tres libros (AHAM, c. 91, l. 4, 5 y 6).

sin estar en ánimo de ceder en la cosa más leve" (AHCV, e. 6, t. IV, vol. 9, f. 14514v). Los cofrades estaban conscientes de que el cura de la Santa Veracruz era familiar de Rubio: Díaz había llegado a la Nueva España como paje del prelado y a él le debía su nombramiento a cargo de esa parroquia (AGI, C, 5490, N. 1 R. 24, ff. 1-32, Memoria). Lo anterior complicaba las cosas para los vascos, pues podía inferirse la existencia de una relación estrecha entre ellos y el respaldo del prelado al párroco. Señalaban, suspicaces, que si les presentaba resistencia un cura subordinado a la potestad del arzobispo, en especial si se trataba de su familiar, "tememos vendrá de más alto" (AHCV, e. 6, t. IV, vol. 9, f. 14608).

Se realizó luego una reunión entre las autoridades de la cofradía, los curas de la Santa Veracruz y el doctor Ignacio Zeballos, juez de testamentos, capellanías y obras pías del arzobispado. Supuestamente la intención del encuentro era promover la conciliación, pero sucedió lo contrario. La sesión se desarrolló en medio de los reclamos de los vascos por el largo tiempo transcurrido desde la emisión de la real cédula favorable a la fundación del colegio y la actitud desafiante de Zeballos, quien les dijo que el rey no protegía iniquidades y a él le sería muy fácil obtener la revocación de la concesión real.

Tras esto Rubio volvió a reunirse con el rector de la mesa. Se mostró conciliador y propuso quemar todos los papeles para dejar atrás los problemas. Los cofrades demostraron que el prelado no les merecía demasiada confianza, consideraban que no había habido correspondencia entre sus promesas y sus acciones, y decidieron guardar copia de la documentación por si algo se ofreciera. Ellos tenían noticia de que el prelado había seguido en contacto con el rey con la idea de inclinarlo a su favor en lo relativo al colegio y se mostraban dolidos por ello: "es cosa dura que lo que se debe a impulsos de nuestra devoción y caudal quiera gobernarse por otro" (AHCV, e. 6, t. IV, vol. 9, f. 14611v) y reiteraban su consternación al no poder instalar todavía a las colegialas. Su aspiración no era menor: buscaban poner en marcha la institución educativa femenina más grande del continente, llegaron a señalar que su colegio contaba con capacidad para alojar hasta 600 alumnas, pero se mostraban decididos a sólo abrir el colegio si las condiciones les parecían aceptables.

Los cofrades habían cedido en varios puntos: aceptaron la intervención del arzobispo en la elección de capellanes para censurar a quienes no fueran de su satisfacción y para ser estricto al otorgarles licencias, pues atenderían a mujeres enclaustradas; además, decidieron reelegir como rector a Aldaco, por saber que le era agradable al prelado. No obstante, la disputa continuó en torno a las comuniones y entierros de las colegialas,

así como a la celebración de misas votivas;[26] para los vascos, era una condición irrenunciable que los capellanes pudieran hacerse cargo de estas funciones con libertad.

La mitra, por su parte, se empeñó en defender el pleno ejercicio de la autoridad de los párrocos. Debe tomarse en consideración que en esta época la estructura parroquial del arzobispado se había fortalecido sustancialmente: un número significativo de doctrinas, al ser secularizadas por Rubio, pasaron a ser parroquias y, como resultado de la división de algunas, se habían establecido nuevas sedes parroquiales (Álvarez Icaza y Aguirre, 2017). Quizá el triunfo obtenido por el prelado sobre los otrora influyentes regulares lo había convencido de poder imponerse a cualquier contrincante. Parecía convencido de lograr que los proyectos se hicieran en sus términos o no se hicieran, aun cuando fueran afines a algunos de sus propios objetivos reformistas. Acaso pensaría que le correspondía tener el control sobre toda iniciativa relacionada con la educación femenina.

Los vascos continuaron buscando apoyos. En México presentaron el caso del colegio a varios jesuitas destacados, quienes opinaron en forma favorable a su causa. En 1755 José Antonio de Villaseñor parecía dar por sentada una inminente resolución del conflicto; decía que el colegio de los vizcaínos, "tan magnífico en su arquitectura cuanto en su extensión" se estrenaría ese año (Villaseñor, 2005: 727). En realidad, los cofrades tenían pocas esperanzas de lograr la concordia con el prelado. Tenían razón: en abril Rubio reconoció a través de un decreto el carácter laical del colegio y su exención de tribunales eclesiásticos, pero aún insistió en sujetarlo a su jurisdicción y a la del párroco. A los vascos les quedaba claro que debían continuar enfocados en las gestiones en Europa. Gamboa viajó a España ese año como representante del Consulado de México.[27] En Madrid se pondría en contacto con la Real Congregación de San Ignacio de Loyola, con el fin de entregarle documentos útiles para sus gestiones a favor de la cofradía y le hizo llegar al rey un memorial para explicarle con detalle la situación imperante.

Para los siguientes años las noticias de la disputa se vuelven más escasas.[28] Al parecer, por un tiempo la corte prestó poca atención al asunto del

[26] Las misas votivas son las que no corresponden al oficio divino del calendario litúrgico.

[27] Gamboa fue a España para defender los intereses de la corporación. Allí hizo los *Comentarios a las Ordenanzas de Minas*; sus datos y propuestas sirvieron para articular la reforma de la minería mexicana. Para mayores detalles, Trabulse (1985).

[28] Luque señala que el desarrollo de las gestiones finales para la autorización del Colegio de las Vizcaínas se conoce a través de documentos del Archivo Secreto del Vaticano; al parecer, tuvieron una circulación restringida (1995: 234).

colegio. Quizá influyó en ello el cambio ministerial en España; había dado inicio el segundo periodo del gobierno de Fernando VI, con lo cual hubo ajustes significativos en la política eclesiástica (Olaechea, 1981). No hay noticias tampoco de intervención de los virreyes en el asunto, probablemente también ellos procuraron evitar un enfrentamiento con el arzobispo.

La congregación de Madrid sí continuó con las gestiones en la Santa Sede a favor de los cofrades de Aranzazú; gracias a ello, el 16 de marzo de 1758 Clemente XIII emitió una bula referente al Colegio de las Vizcaínas. La cofradía se mostró inconforme porque en ella se reconocía al arzobispo la facultad de inquirir y corregir a las colegialas: la mesa insistía en que el prelado no tenía esa prerrogativa; además, tampoco se aclaraban puntos importantes, como el derecho de los capellanes a intervenir en los entierros de las colegialas.

A la muerte de Fernando VI en 1759, el panorama para los vascos cambió. Carlos III se mostró favorable a su petición y le encargó a Manuel de Roda, embajador en Roma, presentarla al papa. Posiblemente el monarca considerara el proyecto del colegio coincidente con sus propios afanes reformistas de limitar a la Iglesia. Los cofrades querían una nueva bula en la cual se estableciera el ejercicio de la jurisdicción del arzobispo sobre las colegialas en los mismos términos que sobre los otros seculares, pedían también dejar claras las limitaciones en la intervención de los párrocos. El cardenal Rossi emitió un dictamen favorable a sus demandas (Olavarría, 1889: 37-48).[29]

Poco después, en julio de 1765 moría en México Manuel Rubio y Salinas. En el transcurso de su gobierno el Colegio de las Vizcaínas no abrió sus puertas. El prelado que había apoyado diversas iniciativas referentes a la educación femenina se negó a ceder en este caso. Parecía importarle más la defensa de su autoridad y fortalecer una parroquialidad que no admitía excepciones. La cofradía de Aranzazú guardó las formas y le realizó honras fúnebres en su capilla (Obregón, 1949: 74), pero los vascos debieron sentirse aliviados por el deceso de su tenaz oponente.

Clemente XIII se resistía a formular otra bula referente al colegio de los vascos en México, pero cuando le aseguraron que la anterior no había sido promulgada finalmente accedió. El 3 de febrero de 1766 emitió una nueva bula. El documento consta de nueve artículos en los cuales se aclaran todos los asuntos polémicos discutidos durante la gestión de Rubio. Las modificaciones más importantes se refieren a que la elección de capellanes

[29] Se trata del "Informe presentado a Su Santidad por el cardenal Rossi, prefecto de la Congregación del Concilio en favor de la cofradía de Aranzazú" (al margen consta la concesión de todo lo negado por el arzobispo de México).

sería realizada por la cofradía, la aprobación del arzobispo únicamente se solicitaría en forma extrajudicial y verbal. Se estableció que los capellanes del colegio podían celebrar misas votivas y otras funciones eclesiásticas sin requerir el consentimiento del párroco de la Santa Veracruz; igualmente podían administrar la comunión y sólo se comprometían a hacer una lista de quienes habían cumplido o no el precepto anual para entregarla al arzobispo. En lo relativo a los entierros, si se hacían en el colegio el párroco sólo participaría en el traslado del cadáver a la iglesia y en decir el responso, como se hacía en las iglesias de regulares; sólo pagarían arancel las porcionistas y las colegialas que se enterraran en otra iglesia.

Carlos III emitió la real cédula correspondiente el 7 de julio de 1766, incluyó la real cédula de 1753, las constituciones modificadas y el texto de la bula de 1766. Cuando aún no llegaba la resolución final, el virrey marqués de Croix pidió usar el colegio para cuartel, pero la mesa se negó. La documentación llegó a México en agosto de 1767, en plena agitación por la expulsión de los jesuitas. El 9 de septiembre el arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón bendijo el edificio del Colegio de las Vizcaínas y dijo una misa en su iglesia. Aldaco y otros miembros de la cofradía presenciaron por fin la entrada de las colegialas. Como era de esperarse, los vascos festejaron a lo grande tan anhelado evento.

Reflexiones finales

A mediados del siglo XVIII, en el arzobispado mexicano varias presencias eran recurrentes en el ámbito de la educación femenina: la mitra, los jesuitas, las cofradías y los vascos. En varias de las instituciones educativas de esta época interactuaron tales actores. Manuel Rubio y Salinas dio continuidad a los compromisos de sus predecesores, como pudo verse en su apoyo al Colegio de Belén. Sin embargo, este prelado llevó más lejos algunas iniciativas: fue bajo sus órdenes que se fundaron escuelas para niñas indias en los pueblos, no opuso reparos al establecimiento del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Indias y tanto él como la promotora de la fundación estuvieron dispuestos a llegar a los acuerdos necesarios para la instalación del convento de La Enseñanza y de su escuela adjunta. No sería así cuando la cofradía de Aranzazú quiso abrir el Colegio de las Vizcaínas. Varias condiciones propuestas por los vascos provocaron la resistencia del prelado. Había demostrado repetidamente que le importaba impulsar una reforma en el ámbito educativo, pero al parecer le preocupa-

ba más defender el ejercicio de su jurisdicción. Estaba también empeñado en lograr una reforma parroquial, quería acabar con situaciones que consideraba irregulares (como la administración de curatos por el clero regular) y buscaba fortalecer la autoridad de los párrocos, lo cual podría explicar su renuencia a concederles atribuciones excepcionales a los capellanes del Colegio de las Vizcaínas. Los vascos, por su parte, cedieron en algunos aspectos ante el prelado, pero se mostraron especialmente reticentes a sujetarse a la parroquia de la Santa Veracruz.

La condición *laica* de su colegio (es decir, propia de legos, de acuerdo con el uso del término en la época) fue defendida con vehemencia por los vizcaínos. Al parecer costó trabajo abrir espacio a una institución que funcionara en esos términos. En ocasiones, los propios cofrades pidieron equiparar a sus capellanes con los de los conventos de regulares. El arzobispo no se mostró convencido de aprobar un colegio bajo patronato laico, si bien es interesante subrayar que ese rasgo del proyecto no provocó los mismos resquemores en la corte española ni en la Santa Sede.

Cada parte en la disputa —el arzobispo y los fundadores del colegio— puso en marcha las estrategias que les parecieron más efectivas. Rubio mostraba mayor mesura cuando tenía contacto directo con los miembros de la mesa y dejaba las posturas más extremas para el cura de la Santa Veracruz y el personal de la mitra; sin embargo, defendía con ahínco su posición en la corte española. Los cofrades hacían ofertas conciliadoras ante el prelado y evitaron entrar en un pleito abierto con él, pero no escatimaron esfuerzos para hacerse oír por el rey de España y el pontífice. Los vascos tenían redes consolidadas entre ellos y contactos en las altas esferas del poder tanto en Madrid como en Roma. Gracias al precedente de la Colegiata de Guadalupe estaban advertidos de los pasos que Rubio había dado en el pasado para tener éxito, así que se movieron con astucia y persistencia para conseguir sus objetivos.

Referencias

Archivos, siglas y abreviaturas

AHAM, c. 104, l. 3 — Archivo Histórico del Arzobispado de México, caja 104, libro 3, Libro de representaciones hechas a Su Majestad sobre doctrinas de regulares, Archivo Histórico del Arzobispado de México

C. 21, l. 2	Caja 21, libro 2, Visita pastoral de Manuel José Rubio y Salinas al arzobispado de México, 1752-1753
C. 22, l. 1	Caja 22, libro 1, Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas, 1754-1758
C. 22, l. 2	Caja 22, libro 2, Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas, 1756-1757
C. 23, l. 1	Caja 23, libro 1, Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas, 1759-1760
BC, FA,	carta de 1762, Biblioteca Central, Fondo Antiguo, UNAM, "Carta circular del ilustrísimo Señor Don Manuel Rubio y Salinas, Arzobispo de México, del Consejo de su Majestad, dirigida a los jueces eclesiásticos y curas, así seculares como regulares de su diócesis, sobre la residencia personal en las parroquias, instrucción cristiana y buen tratamiento que deben dar a sus feligreses. Impresa en México, en la Biblioteca Mexicana, junto a la iglesia de las reverendas madres capuchinas. Año de 1762"
AGI	Archivo General de Indias, sección:
C	Contratación, 5490, N. 1, R. 24, ff. 1-32, "Memoria de las personas que compone la familia del Ilustrísimo Señor Don Manuel Rubio Salinas, electo arzobispo de México"
AHCV	Archivo Histórico del Colegio de las Vizcaínas

FUENTES IMPRESAS Y BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Salvador, Rodolfo (coord.) (2016), *Visitas pastorales del Arzobispado de México, 1715-1722,* 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM.

Álvarez Icaza Longoria, María Teresa (2017), "Las lenguas de la fe (1749-1765). Una etapa de quiebre tras un largo debate", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, UNAM/BUAP, pp. 295-334.

Álvarez Icaza Longoria, María Teresa y Rodolfo Aguirre Salvador (2017), "La reorganización parroquial en la era de las secularizaciones", en

Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, México, UNAM, pp. 155-167.

Escamilla González, Iván (2009), "La Insigne y Real Colegiata de Guadalupe: un cabildo eclesiástico novohispano y sus actas capitulares", en Leticia Pérez Puente y Rodolfo Aguirre Salvador (coords.), *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*, México, UNAM, pp. 241-258.

Foz y Foz, Pilar (1981), *La revolución pedagógica en Nueva España: 1754-1820 (María Ignacia de Azlor y Echeverz y los colegios de la Enseñanza)*, 2 vols., Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Gaceta de México, núm. 80, editada por Juan Francisco Sahagún de Arévalo y Ladrón de Guevara, México, 1734, imprenta de José Bernardo de Hogal.

García Ayluardo, Clara (1997), "El milagro de la Virgen de Aranzazú. Los vascos como grupo de poder en la ciudad de México", en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Universidad Iberoamericana/Condumex/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Garritz, Amaya (coord.) (1997), *Los vascos en las regiones de México, siglos XVI a XX*, México, UNAM/Ministerio de Cultura del Gobierno Vasco/Instituto Vasco-Mexicano de Desarrollo.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (1990), *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, Colmex.

Konetzke, Richard (1962), *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*, 4 vols., 5 t., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. 3, t. 1 (1691-1779).

Luque Alcaide, Elisa (1995), *La cofradía de Aranzazú de México (1681-1799)*, Pamplona, Eunate.

Luque Alcaide, Elisa (1970), *La educación en Nueva España en el siglo XVIII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Muriel, Josefina (2004a), *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas. Tomo I. Fundaciones del siglo XVI*, México, UNAM (la obra consta de dos tomos).

Muriel, Josefina (2004b), *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas. Tomo II. Fundaciones de los siglos XVII y XVIII*, México, UNAM.

Muriel, Josefina (1987a), "El Real Colegio de San Ignacio de Loyola 1734-1863", en *idem* (coord.), *Los vascos en México y su Colegio de las Vizcaínas*, México, UNAM, pp. 1-73.

Muriel, Josefina (coord.) (1987b), *Los vascos en México y su Colegio de las Vizcaínas*, México, UNAM.

Obregón, Gonzalo (1949), *El Real Colegio de San Ignacio de México (Las Vizcaínas)*, México, Colmex.

Olaechea, Rafael (1981), "Política eclesiástica del gobierno de Fernando VI", en Varios autores, *La época de Fernando VI. Ponencias leídas en el Coloquio Conmemorativo de los 25 años de la fundación de la Cátedra Feijoo*, Oviedo, Universidad de Oviedo, pp. 139-225.

Olavarría y Ferrari, Enrique de (1889), *El Real Colegio de San Ignacio de Loyola, vulgarmente Colegio de las Vizcaínas, en la actualidad Colegio de la Paz,* México, Imprenta de Francisco Díaz de León.

Porras Muñoz, Guillermo (1987), "La situación jurídica del Colegio de las Vizcaínas", en Josefina Muriel (coord.), *Los vascos en México y su Colegio de las Vizcaínas*, México, UNAM, pp. 109-137.

Solano, Francisco de (ed.) (1992), *Documentos sobre la política lingüística en Hispanoamérica, 1492-1800*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Tanck, Dorothy (1999), *Pueblos de indios y educación en el México colonial*, México, Colmex.

Torre Villar, Ernesto de la (coord.) (1993), *Juan José de Eguiara y Eguren y la cultura mexicana*, México, UNAM.

Trabulse, Elías (1985), *Francisco Xavier Gamboa: un político criollo en la Ilustración mexicana (1717-1794)*, México, Colmex.

Valero de García Lascuráin, Ana Rita (2014), *El tesoro de Vizcaínas: sus documentos antiguos, memoria del mundo*, México, Colegio de San Ignacio de Loyola Vizcaínas/Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México.

Villaseñor y Sánchez, José Antonio de (2005), *Theatro americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones. Seguido de Suplemento al Theatro americano (la ciudad de México en 1755)*, México, UNAM.

Watson Marrón, Gustavo (2012), *El templo que unió a Nueva España. Santuario y Colegiata de Guadalupe, extramuros de México, en el siglo XVIII*, México, Miguel Ángel Porrúa.

EL OBISPO MANUEL ANTONIO DE LA TORRE (1757-1776): DE REFORMADOR A DEFENSOR DE LOS DERECHOS DE LA IGLESIA

Fernando Aguerre Core
Universidad de Montevideo

Introducción y propósito: las reformas religiosas de la Monarquía borbónica

El imperio español se levantó sobre la convicción de un máximo religioso; éste fue el que dio sentido a la unidad de los reinos forjada en la reconquista del solar histórico y más tarde justificó el dominio sobre el Nuevo Mundo. La evangelización de la gentilidad indígena —tarea y desafío que la Corona tomó sobre sí— ofreció un lugar relevante a la Iglesia en Indias, al clero y a sus instituciones. Desde entonces, ésta se constituyó en objeto preferente de la atención de los gobernantes. El traspaso dinástico operado a la muerte del último Habsburgo no alteró esta base sobre la que se levantó el imperio. No obstante, el estado de postración del conjunto de reinos heredado exigiría a los Borbones otros mecanismos de dominio, que impactarían en el plano eclesiástico. Así se explica cómo las reformas religiosas "centraron una buena parte de las preocupaciones de aquellos gobernantes del siglo XVIII, entregados [como estaban] al reforzamiento del poder de los monarcas y a la defensa tenaz de sus regalías" (Atienza, 2012: 193).

La obra en que este capítulo se inserta, que se une a la abundante bibliografía existente sobre el tema, ha querido destacar un aspecto menos frecuentado, como es la variabilidad del reformismo en las diversas situaciones de los obispos hispanoamericanos. Esta condición permite proponer —en este estudio— que las medidas impulsadas por los Borbones no siempre alcanzaron a modificar la situación de la Iglesia o, al menos, que sus efectos no fueron los esperados por las autoridades metropolitanas. En el contexto del Río de la Plata y el Paraguay, sobre el que reflexiona el

presente trabajo, la expulsión de los jesuitas —decisión de enorme hondura— desató medidas de transformación en el Nuevo Mundo cuya aplicación fue perturbada por la situación creada por la propia expulsión. Es en este espacio y en torno al fenómeno del "extrañamiento" que se estudiarán algunas reformas religiosas contemporáneas a la actuación de Manuel Antonio de la Torre, sucesivamente obispo del Paraguay y del Río de la Plata entre 1757 y 1776.

En el proceso expansivo de los reinos ibéricos desde el siglo XV, el real patronato fue, como se ha señalado: "la piedra angular sobre la cual tanto la Monarquía portuguesa como la española construyeron sus sistemas de gobierno" (Numhauser, 2013: 86). A lo largo de los siglos XVI y XVII se registró una "progresiva demanda de protagonismo" de la Corona sobre la Iglesia (Mayordomo, 1988: 445). El patronato se convirtió, así, en un derecho "honorifico", "oneroso" y especialmente "útil" a las autoridades de la metrópoli (Hermann, 1988: 86). En el siglo XVIII la dinastía llamada a gobernar España y su imperio aportó otra visión del Nuevo Mundo; éste debía proveer al desarrollo de la nación en un espacio dominado por las crecientes ambiciones coloniales de las potencias competidoras. La encrucijada de aquella hora persuadió a la Monarquía de que se podía llegar a un límite que en materia religiosa no se había cruzado antes (Carrasco, 1995: 95). Como bien ha explicado Antonio de la Hera, ese límite que se instala en el Siglo de las Luces aparece significado en "una nueva figura, la Regalía, y una nueva doctrina, el Regalismo, que serán las propias y específicas de la tercera etapa de la acción cristianizadora de las Indias por parte de la Corona española" (1992: 417-418).[1] La regalía es básicamente un derecho que se toma el rey sin otro fundamento que el de su propio poder (Durán, 2012: 13).[2] Con esta figura se pretende imponer a la Iglesia un programa de reformismo ilustrado, si bien en el caso español éste no admitió "ninguna calificación de heterodoxia en lo que se refiere a las materias de fe y religión" (Mayordomo, 1988: 446). A la reforma religiosa impulsada por los Borbones se le han atribuido algunas notas clásicas: absolutismo, creciente secularización y renovación religiosa en la "que confluyen las influencias

[1] "La regalía no es, por supuesto, una creación ni del siglo XVIII ni tampoco —como de la alusión a Luis XIV pudiera desprenderse— de finales del XVII. En sí misma, la regalía no es sino un derecho de la Corona, un derecho regio, algo que corresponde al rey por el hecho de serlo" (Hera, 1992: 417-418).

[2] "Mientras el patronato es una institución eclesiástica y el vicariato una institución eclesiástica y civil, la regalía, en cambio, es una institución meramente civil; ni su origen ni su contenido proceden de concesiones papales, tales derechos son fijados por la misma jurisprudencia que crea la teoría" (Durán, 2012: 13).

del regalismo episcopalista, el conciliarismo [y] el rigorismo" (Mayordomo, 1988: 445). Estos rasgos distintivos se aprecian particularmente en América; porque, como enseña Lynch, para Carlos III el Nuevo Mundo era "la llave de los ingresos y el poder" (1996: 37). Si bien las reformas comenzaron con Felipe V y continuaron con Fernando VI, es Carlos III quien no duda en apoyar el plan de reformas que proponían sus consejeros, aun conociendo que sus consecuencias podían afectar los legítimos derechos de la Iglesia y la autoridad de ésta en los territorios de su imperio. El diseño de la reforma religiosa se esforzó en no dejar nada afuera, abarcando con sentido ilustrado "el pensamiento, la enseñanza, y las estructuras y actuación de la Iglesia en Indias" (Hera, 1992: 427-428). Pero, para lograr su pleno efecto, fue imprescindible contar con "la aceptación por la propia Iglesia del sistema regalista, de modo que la propia autoridad eclesiástica impusiese las reformas que la Corona deseaba" (Hera, 1992: 427).[3] Este camino fue expeditivo —hasta cierta medida— por la complicidad de muchos prelados de Indias, pero tampoco estuvo exento de dificultades; finalmente, desde el propio interior de la Iglesia se advirtió la amenaza que la actuación del regio patronato y las reformas suponían para su independencia.

Se han definido cuatro planos principales de la reforma religiosa en la América española con el objeto de realizar el análisis de este trabajo; ellos son: 1) una nueva orientación de la evangelización de los indígenas; 2) la reforma de los regulares con el sometimiento de las órdenes religiosas; 3) la preferencia por el clero secular y la reforma de los seminarios y centros educativos, y 4) una política conciliar de fuerte impronta regalista (Hera, 1992: 427). Estos planos serán atendidos con algunos ejemplos concretos que se expondrán en estas páginas, luego de presentar al protagonista principal de los sucesos: el obispo Manuel Antonio de la Torre.

[3] Al decir de Antonio de la Hera, "la idea carolina de confiar a los Concilios americanos la reforma de la administración de la Iglesia en sentido regalista resulta sumamente inteligente. Si se conseguía que fuesen los propios prelados de Indias quienes aprobasen las nuevas normas por las que debía regirse la Iglesia americana, la Corona quedaría de un lado exculpada de haber promovido ella misma la adopción de los principios regalistas, y de otro apoyada en su nueva política al consistir ésta en cuidar de la aplicación de lo que los propios prelados, a través de los Sínodos, hubiesen establecido" (1992: 428-429).

Breve noticia de un obispo regalista: Manuel Antonio de la Torre

El futuro obispo nació en la villa castellana de Autillo de Campos, el 1 de enero de 1705. Pertenecía a una familia campesina propietaria de algunas tierras; su formación se llevó a cabo en el seminario de Palencia y, según su propio testimonio, tuvo contacto en esos años con los padres dominicos de Valladolid. A la hora de su elección para la mitra asunceña, podía exhibir cierta experiencia como pastor y predicador de misiones; además, poseía dotes de orador sagrado, como confirmaron años después los canónigos del cabildo catedralicio de Buenos Aires. En febrero de 1756, cuando su nombre se propuso al rey Fernando VI para la mitra del Paraguay, Manuel de la Torre era cura párroco de su villa natal y había cumplido 51 años de edad. Fue promovido por su obispo, Andrés de Bustamante, hombre "de probado rigorismo" (Ayuso, 2005: 56). A su llegada a Buenos Aires recibió la consagración episcopal de manos de Cayetano Marcellano y Agramont, el 25 de julio de 1757. De inmediato emprendió viaje al Paraguay, e ingresó en la ciudad de Asunción el 18 de diciembre de ese mismo año (Aguerre, 2007: 55). En la primera carta dirigida al rey, el 6 de marzo de 1758, le confiaba que los habitantes del lugar estaban admirados "por no averse visto haquí jamás obispo clérigo" (AGI, BA 159).

El mejor retrato que tenemos del obispo De la Torre —en sus primeros años americanos— fue el que dejó escrito José Martínez Fontes, gobernador de la provincia del Paraguay:

> Parece el obispo primero que ha venido al Paraguay, según la reforma, que generalmente ha hecho, desmontando abusos y deshaciendo errores; para plantificar con singular suavidad el arreglo más ordenado en que hoy se halla el obispado, conforme a los Sagrados Concilios y vras. Reales Leyes, las que venera este Prelado con rigurosa observancia al pie de la letra sin gastar voluntarias interpretaciones (Aguerre, 2007: 123).

Este texto sintetiza bien los rasgos de aquel prelado, como otros documentos permiten confirmar. Si bien no había pasado por las aulas universitarias, era discípulo fiel de Santo Tomás de Aquino y de la escuela dominicana; en material moral practicaba el rigorismo. En su personalidad no se ve reflejado con nitidez el modelo del obispo ilustrado del siglo XVIII, pero destacan en él su interés y celo por los asuntos temporales al igual que

por los espirituales (Aguerre, 2007: 63).[4] El estilo de sus informes abunda en comparaciones y figuras pueriles que hacen molesta la lectura. En cambio, sus juicios son ponderados y documentados; lamentablemente fueron desatendidos por una administración tan puntillosa en las formas como escasamente competente para el gobierno de América (Aguerre, 2007: 100-101). El obispo De la Torre actuó siempre como un súbdito fiel de la Corona; un hecho ocurrido en Buenos Aires, un tiempo después de la expulsión de los jesuitas, demuestra hasta qué punto era un defensor de la regalía legítima del monarca. Por aquel tiempo se realizaron oposiciones para la dignidad de deán del Cabildo Catedralicio de Buenos Aires; uno de los oponentes, que había tenido el favor de los expulsos y el del cabildo secular, fue desestimado por el prelado. Las quejas del canónigo no tardaron en llegar a la corte de Madrid y Manuel de la Torre se vio en la necesidad de defender su actuación. En carta al rey, en 1770, escribía:

> Dejase reconocer, que con la misma queja agravia y vulnera la Regalía de Vuestro Real Patronato; la cual mediante, es árbitro V.M. (como no lo ignoran los más idiotas de estas Partes) para presentar en ellas, las Dignidades […] que son de Oposición (AGI, BA 180).

Fue promovido el obispo De la Torre a la sede de Buenos Aires, en la que hizo su ingreso el 5 de enero de 1765 (Aguerre, 2007: 163). Dos años después asumió la grave responsabilidad de encauzar el extrañamiento de los jesuitas del Río de la Plata, incluidos los de los pueblos misioneros sobre los ríos Paraná y Uruguay. De esta segunda etapa de su episcopado ha quedado otro retrato, que ratifica el carácter reformador del prelado. El autor de la descripción es un fraile mercedario, Joseph de Yepes Paredes, oriundo de Quito, quien se detuvo en Buenos Aires en viaje hacia su patria de regreso de la metrópoli. Luego de conocer y tratar al obispo, el padre Yepes escribió una larga carta al ministro Julián de Arriaga. Alaba en ella el método que había puesto en práctica aquel prelado para "la acertada administración de las iglesias" y sus "sabios decretos y autos de visita", con lo que desterró los abusos existentes, "promoviendo el culto divino […] con la observancia de las ceremonias sagradas que estaban sepultadas en el olvido o abatidas en el desprecio" (Aguerre, 2007: 163-164). En particular,

[4] Al tiempo de su visita pastoral a la diócesis de Asunción, el obispo De la Torre elaboró sesudos informes sobre diversas materias temporales, como son la yerba del Paraguay, el tabaco negro "torcido", el hospital, o los administradores de pueblos de indios, para citar los principales (Aguerre, 2007: 63).

celebra su voluntad de reformar todo lo que se hacía mal y era tolerado por la costumbre. Escribe:

> Estoy persuadido, a que Dios por su alta providencia, trajo acá este Prelado, para la reforma de este obispado, que pedía un hombre de carácter y resolución; para que lo corrigiese y enmendase todo; poniendo orden y método en el gobierno eclesiástico, de que tienen no menor necesidad las demás Iglesias de Indias (Aguerre, 2007: 164).

Las visitas pastorales de Manuel de la Torre a lugares de difícil acceso en su diócesis fueron los sucesos más importantes de su gobierno. Se destacó por la defensa denodada de la ley contra las costumbres, nacidas éstas al amparo de la libertad y la lejanía de los centros de poder. Pero, al mismo tiempo, fue un celoso defensor de las inmunidades del clero y la independencia de la Iglesia.

En marzo de 1773, apenas culminada una visita a la jurisdicción de Montevideo, emprendió viaje al Alto Perú para participar en el concilio de Charcas, última y definitiva etapa de su actuación pastoral y de su vida (AGI, BA 196). En las páginas siguientes se estudiarán algunos ejemplos de las medidas de reforma aplicadas en el Río de la Plata y el Paraguay atendiendo a los cuatro planos ya señalados.

Una nueva orientación en la evangelización de los indígenas

El reformismo borbónico pretendió desde muy temprano aliviar la situación de los indígenas de la América española por razones humanitarias o ético-religiosas pero, fundamentalmente, por considerarlos necesarios para la regeneración económica de la Monarquía española, que se sabía dependiente en buena medida de su imperio de Ultramar (García, 1997: 26-27). Los intereses políticos dominantes en esos años llevaron a acusar a los padres de la Compañía de Jesús de haber sometido a los indígenas a una situación de dominio y engaño, razón por la cual un nuevo programa evangelizador fue considerado para su aplicación luego de la expulsión de los religiosos. El obispo De la Torre había llegado al Paraguay con la misión secreta de averiguar y luego informar al gobierno si los jesuitas —acusados de sedición con ocasión de la guerra desatada con la firma del tratado de 1750— debían ser removidos y suplantados por otros sacerdotes, de preferencia clérigos seculares (Bruno, 1970b: 37). Luego de recorrer los pueblos

misioneros, se declaró inicialmente por la negativa, en parte ante la ausencia de clérigos hábiles a quienes traspasar las competencias de los religiosos (Bruno, 1970b: 37). Los nuevos vientos imperantes en vísperas de la expulsión hicieron que el prelado, quien ya había protagonizado algunos sonados conflictos con los padres de la compañía durante su viaje a Buenos Aires, virase a un ánimo abiertamente contrario a los jesuitas. Sin embargo, la situación del clero secular no había cambiado; no existían candidatos seculares para subrogar a los expulsos, por lo que la dificultad persistía. La nueva evangelización que pretendían los consejeros de Carlos III sería de muy difícil aplicación en este escenario.

Fue el gobernador de Buenos Aires, Francisco Bucareli y Urzúa, el comisionado para ejecutar la expulsión de los jesuitas en el Río de la Plata, Tucumán y Paraguay. Esa operación se cumplió en dos tiempos, uno de preparación en 1767 y otro de cumplimiento de la medida en los pueblos misioneros en 1768. En las dos etapas intervino activamente el obispo De la Torre. Señala Guillermo Wilde que cuando un número de caciques e indios principales fueron llevados a Buenos Aires con el objeto de que aceptaran pacíficamente la expulsión de los jesuitas, el obispo De la Torre los acogió en una ceremonia celebrada para ellos en la catedral bonaerense. Así aparece consignado en una carta de agradecimiento al rey escrita por los caciques guaraníes:

> A cuatro de Noviembre, día de San Carlos, nos cantó misa el señor Obispo en la Catedral, por V.M.: allí nos tuvo el señor Gobernador por sus compañeros, con todo gusto, y acabada la santa misa, nos llevó al fuerte, y llegada la hora de comer, nos sentó a la mesa a darnos de comer: allí estuvo el buen señor Obispo, y el señor Gobernador y los PP. Clérigos Canónigos y señores Caballeros: todos anduvieron cumpliendo con la voluntad del señor Gobernador, que hacia la propia persona de V.M.; él propio, por su propia mano, nos dio de comer, contentándonos en todo (Wilde, 2001: 84).

La expedición de Bucareli fue rápida y ejecutiva. En carta del 3 de octubre de 1768 Manuel de la Torre aplaudía "el Consumatum est de la abulsion de los P.P. Jesuitas que ocupaban el imperio de sus llamadas Misiones" (AGI, BA 305). En un pasaje de esa misma carta explica que sólo "en cuarenta días […] se hizo toda la maniobra de aquellos 30 Pueblos, haciendo Inventarios de todos sus Bienes Eclesiásticos y Profanos; poniendo nuevos Curas, Administradores Seculares y quedando regocijados todos los Indios, es cosa de Dios" (AGI, BA 305). A pesar del entusiasmo del prelado,

la colación de nuevos curas en aquellos pueblos fue una tarea difícil, que se dilató en el tiempo.

Para hacer efectiva la reforma de los pueblos misioneros, Bucareli designó dos gobernadores interinos para aquel extenso territorio y les entregó unas instrucciones que, junto a todo lo actuado, envió al Consejo Real para su resolución (AGI, BA 323).[5] Estos documentos fueron respondidos por el fiscal Pedro Rodríguez de Campomanes, en forma de "providencias" o reflexiones, que elevó el 30 de mayo de 1769. Estas providencias fueron posteriormente insertadas en el Real Decreto del 25 de julio de 1771 y en las disposiciones que el Consejo de Indias llevó a consideración del soberano, para que, con su aprobación, se enviasen al Río de la Plata a fin de proveer "el gobierno espiritual y temporal de los treinta Pueblos de Misiones de Indios Guaraníes" (AGI, BA 13). Estos dos textos revelan el espíritu de la reforma deseada por las autoridades metropolitanas en lo que se refiere al gobierno y nueva evangelización de los indígenas.

En sus reflexiones, Campomanes arguye con insistencia en algunas ideas principales. Las que se vinculan más directamente con la evangelización son tres: la primera es que en los pueblos misioneros debe estar separado "lo temporal de lo espiritual"; la segunda es que se han de preferir clérigos seculares a religiosos y maestros seculares para la enseñanza cuando los hubiere; la tercera es impulsar que algunos españoles se "avecinden" en las cabezas de provincia para introducir el idioma y afianzar el dominio de la Corona (AGI, BA 323). El fiscal propone que los indios guaraníes se familiaricen con el clero secular "Jerarchico y propio" y que "en las Caveceras de las Provincias y en algunos otros Pueblos" se coloquen "Clérigos, de manera que aquellos Curatos no se huviesen entregado enteramente como ahora lo están a Regulares" (AGI, BA 323). En otra de las providencias aconseja encomendar a los obispos del Paraguay y Buenos Aires que

> visiten y arreglen aquellos Pueblos para todo lo concerniente a la administración de Sacramentos, formalidad de libros parrociales, enseñanza de la Doctrina Cristiana, y arreglo de la congrua de los Párrocos con la prohibición de hacer exacciones indebidas a los Indios o de hacerles venales sus espirituales ministerios (AGI, BA 323).

El obispo De la Torre no pudo hacer la visita aconsejada por Campomanes, pero ya unos años antes había recorrido cada uno de los pueblos

[5] Los gobernadores interinos de las dos zonas misioneras eran los capitanes Francisco de la Riva Herrera y Francisco Bruno de Zavala (AGI, BA 323).

misioneros con el mismo espíritu al que urgía ahora el fiscal del Consejo. No le fue fácil a este prelado desarraigar costumbres que se habían hecho fuerza de ley, tanto en las ciudades como en los lugares más apartados de aquella geografía. Ese conocimiento de la realidad pudo ser la causa de que no observara otra de las disposiciones fundadas en las reflexiones de Campomanes, aquella que proveía la institución de

> un Vicario Eclesiástico, que sea Sacerdote Secular, precisamente en la cavecera de los Gobiernos ya establecidos, que administre la Jurisdicción espiritual, al cual deben estar enteramente sujetos los Párrocos, hora sean Clérigos Seculares o regulares, sin que los Superiores de estos puedan visitar, ni mezclarse en estos Pueblos (AGI, BA 323).

Los obispos de Buenos Aires y de Asunción continuaron actuando, cada uno en su jurisdicción, como pastores supremos de los pueblos misioneros.

La sexta providencia escrita por Campomanes es esencial para entender la nueva fisonomía que pretendía darse a la evangelización de los indígenas en el Río de la Plata, Tucumán y Paraguay. En palabras del fiscal, las escuelas de primeras letras en los pueblos misioneros debían dotarse y ponerse a cargo de

> españoles hábiles y despiertos, los cuales instruirán a los Niños, no solo los rudimentos de la Doctrina Cristiana, sino en la obediencia y respeto al Rey, en el reconocimiento que deben a la Corona, por haber costeado Ministros Evangélicos que les anunciasen la Fe, y sacasen de las tinieblas del Gentilismo, el particular reconocimiento que deben a la Piedad del Rey por la protección con que les ha libertado de la opresión que padecían: el amor que deben conservar a los Españoles por el desvelo en procurarles su bien estar; y también les deben inspirar la particular veneración a sus obispos como Sucesores de sus Apóstoles, y la Jerarquía Eclesiástica de Presbíteros, Diáconos y Subdiáconos, y ser los Religiosos auxiliares, circunstancias desconocidas a aquellos Pueblos por la antievangélica dependencia de los Regulares de la Compañía (AGI, BA 323).

En otro fragmento de sus reflexiones, dedicado a la educación de los niños indígenas, el fiscal completa el programa de formación:

> Es también preciso que dichos Maestros les instruyan en la obligación de conciencia a respetar los Magistrados Rs. por derivarse inmediatamente de Dios

> la Soberanía a cuyo nombre ejercen, percibiendo de ese modo la distinción que hay entre la Predicación y administración de Sacramentos, y el gobierno temporal de los Pueblos que todo habían resumido en sí los Regulares expatriados (AGI, BA 323).

La realidad local no permitió la aplicación de la mayoría de aquellas medidas en los términos encomendados. Bucareli se vio obligado a poner en lugar de los jesuitas expulsos, "en calidad de Curas, diferentes Religiosos de las Órdenes de Sto. Domingo, Sn. Francisco y la Merced" (AGI, BA 323). Los esfuerzos del obispo De la Torre para sustituir a los padres de la compañía por clérigos seculares, tal como lo había solicitado la real cédula del 24 de septiembre de 1766, fracasaron (AGI, BA 174).[6] Otro obispo, el de Santa Cruz en el Alto Perú, Francisco Ramón de Hervoso, explicaba al rey aquellas difíciles circunstancias comunes a los territorios de misión:

> En las Provincias del Tucumán, Paraguay y Buenos Aires no se hallan sujetos peritos en el Idioma de estos Indios que lo tienen particular, y en los diez y siete Pueblos que estaban a cargo de los Jesuitas de la Provincia del Perú, se hablan diversos (AGI, BA 174).

Desechada la medida de colocar clérigos en los curatos de indios, la solución pasaba por hallar sujetos idóneos pertenecientes a las órdenes religiosas pero, como explicaba Bucareli, tampoco los había en número y preparación suficiente para asumir las responsabilidades y tareas de los pueblos misioneros. En referencia a la primera elección de curas y compañeros para los 30 pueblos de los ríos Paraguay y Uruguay, el Cabildo eclesiástico de Buenos Aires —pasados algunos años de aquella decisión— escribió que se hizo aquella

> elección sin ningún examen de la idoneidad e instrucción en las materias morales, recayendo ordinariamente en sujetos que no se consideraban aptos para seguir la carrera en las cátedras y contentándose con que supiesen o entendiesen el idioma guaraní, siendo por lo mismo incapaces de instruir y enseñar a las ovejas que se les encomendaban (Bruno, 1970b: 181).

Es ésta una crítica directa a la actuación del prelado responsable que, en su claridad, no admite otra consideración posible. En 1769 tanto el go-

[6] Se previene a todos los obispos "para que se vayan proveyendo en clérigos seculares" los curatos en que estaban empleados "muchos Religiosos Jesuitas […] con pretexto de ser Neófitos los Indios" (AGI, BA 174).

bernador Bucareli como el obispo De la Torre solicitaron al conde de Aranda —presidente entonces del Consejo Real— que, ante las vacantes dejadas por los expulsos y la ausencia de clérigos seculares en aquellas provincias, fueran enviados desde España religiosos de Santo Domingo y de San Francisco (Bruno, 1970b: 181).

El resultado práctico de la improvisación obligada por las circunstancias fue el que reseña Wilde: "al cabo de pocos años, la superposición contradictoria de autoridades había sumergido a los pueblos en un estado generalizado de anomia" (2001, 89).[7] Sucesivas medidas no pudieron salvar lo que habían sido las opulentas reducciones jesuíticas de los ríos Paraguay y Uruguay, cuya población total descendió más de 50 por ciento entre 1768 y 1807 (2001: 95).

La reforma de los regulares y el sometimiento de las órdenes religiosas

Los testimonios contemporáneos a la reforma de los religiosos dispuesta por el rey Carlos III revelan la situación desarreglada de algunos miembros de las órdenes establecidas en Indias o, en algún caso, de enteras casas religiosas. No era nueva esta situación en la historia de la Iglesia en España, pero, por aquellos años, entorpecía los planes de la Corona al afectar a una institución necesaria para la credibilidad de la reforma. Hubo, a veces, exageraciones interesadas en el relato de los hechos ocurridos en los claustros religiosos, pero esa intencionalidad no hace variar el fondo del asunto. Una carta escrita en 1777 por el visitador de los conventos agustinos de Lima, fray Juan de Raya, es elocuente para conocer los límites a los que podía llegar la permisividad en las casas religiosas:

> Para no molestar la atención de V.M. daré en compendio una breve idea de los males que adolece el estado [de los religiosos] en este país: la libertad de conciencia superior a toda ley, la llaga de lascivia incurable, la ambición y codicia en su auge, la obediencia y respeto a los Prelados ninguno, la fuga

[7] A esta situación aluden fray Bernabé Antonio Romero y fray Blas Rodríguez, del pueblo de San Carlos, cuando sostienen en una declaración "'que siempre hemos avisado, estos pueblos como un cuerpo con muchas cabezas', lo que dificultaba su gobierno 'para horror y escándalo que han causado a estos miserables los muchos y diferentes preceptos de tantos mandarines, confundiéndoles de no saber a quién obedecer; lo que no se ofuscaran si tuvieran solo una cabeza que los dirigiera'" (Wilde, 2001: 89).

> de la clausura frecuente, la reprehensión y corrección fraterna es tacilla de dulce, las cárceles emplastos que de nada sirven, atajar estos daños es trabajo sin fruto (Aguerre, 2007: 165).

En el Río de la Plata el obispo De la Torre no halló casos extremos como el que denunciaba el visitador agustino de Lima. En sus cartas e informes, exceptuando el juicio negativo que le merecían los jesuitas por razones muy diversas a las mencionadas, hay, en general, comentarios positivos sobre la vida de los conventos en el Paraguay y el Río de la Plata (Aguerre, 2007: 369-378). Esta consideración no oculta, empero, ciertas observaciones negativas realizadas sobre los regulares que aparecen en sus escritos. Así, en el informe que titula "10.º Índice Separado de la Razón de la Visita", al hablar el prelado de la erección de nuevas parroquias, menciona la necesidad de designar en carácter de párrocos a religiosos sacerdotes. De estos religiosos dice en el informe: "siendo éstos mercenarios, siempre sirven como tales; disimulando, en algunos, a mas no poder, la falta de ciencia, y demás partes para sostener tanta carga" (AGI, BA 166). La adjetivación de "mercenarios" no tiene la connotación negativa ocasional de esta palabra, se refiere propiamente a la condición transitoria de los religiosos que no tienen un domicilio permanente, por estar sujetos a la autoridad de sus superiores. En la mayoría de los casos, las críticas que Manuel de la Torre reservó para algunos religiosos del Río de la Plata están fundadas en la supuesta influencia negativa que los padres de la Compañía de Jesús habrían ejercido sobre ellos.

Una de las medidas de carácter rigorista adoptada para la reforma de los religiosos se conoce a través de una instrucción firmada en el Real Sitio de San Lorenzo del Escorial el 17 de octubre de 1769. En el punto primero de ese documento establece el monarca:

> Que para cada Orden de las establecidas en las Indias e Islas Filipinas, sus Superiores Generales den Visitadores Reformadores de mi satisfacción con las facultades necesarias, que pasen a aquellos Dominios, con el saludable fin de restablecer en tan dilatadas Provincias la Disciplina Regular, y Monástica en su observancia; y a efecto de que Yo elija los que convengan, me propongan los Superiores Generales de las mismas Ordenes en derechura por mano del Baylio Frey Don Julián de Arriaga, mi Secretario de Estado, y del Despacho Universal de Indias y Marina, sin pérdida de tiempo y con la reserva que pide asunto de tanta importancia (AGI, I 3042).

La instrucción es exhaustiva en sus 12 artículos, disponiendo hasta los más mínimos detalles. Así, ordena que el número de religiosos en cada convento se arregle por el visitador en "acuerdo con mi Virrey y el metropolitano respectivo" (AGI, I 3042, Art. 7.º, numeral IV). Un mismo hilo conductor une esta instrucción a otros documentos contemporáneos, tal como se advierte en la disposición que establece

> como máxima fundamental del Cristianismo [...] el respeto y amor al Soberano y la obediencia a los Ministros, que en mi Real nombre rigen y gobiernan aquellas Provincias, con el fin de desarraigar las murmuraciones y declamaciones, con que los Regulares expulsos de la Compañía procuraban indisponer los ánimos" (AGI, I 3042, Art. 7.º, numeral VIII).

También se refiere a los religiosos, disponiendo que se restituyan a "la subordinación debida a los Diocesanos, en todo lo que es administración de Sacramentos, Predicación de la Palabra Divina, y reconocimiento de la Ley Diocesana, en las Misiones y Doctrinas que estén a su cargo" (AGI, I, 3042, Art. 7.º, numeral VIII).

La aplicación de la reforma tocaba a los prelados diocesanos en el ámbito de sus particulares competencias. El obispo De la Torre se adelantó a este cometido en el viaje que realizó desde Asunción a Buenos Aires, que tuvo una duración de 14 meses y 14 días, en el que empleó todas sus energías para visitar las parroquias y pueblos indígenas que se encontraban a su paso. No dejó —son sus propias palabras— "nada sin reformar" (Aguerre, 2007: 147-152). En la carta citada de fray Joseph de Yepes a Arriaga reaparece ese talante peculiar de aquel prelado:

> sólo le falta para el colmo de su mérito, el reformar a los Regulares; reduciéndolos a vivir en sus Conventos y no como seglares, en los Lugares, campos y casas particulares; y para esto necesita el apoyo poderoso de V. Ex.a. porque es increíble el desorden en este asunto; de que son infalibles las funestas consecuencias, que se dejan entender (Aguerre, 2007: 164).

Por estos motivos, el ánimo de Manuel de la Torre no podía estar más de acuerdo con la llegada de los visitadores. Su espíritu reformador encontró eco en las órdenes mendicantes del Río de la Plata, en particular entre los frailes peninsulares. Muchos de estos religiosos, que contemplaban con desazón e impotencia las alteraciones sufridas en la disciplina religiosa por aquellos años, vieron en él y en las medidas que implementó el remedio a

los males que padecían, entre otros, la preeminencia de los frailes criollos sobre los peninsulares (Aguerre, 2007: 164).

El conocimiento de algunos sucesos ocurridos con la aplicación de la reforma en los claustros del Río de la Plata descubre que por aquellos años no faltaron dificultades y contratiempos. Asoman, a veces, factores como la desobediencia o el enfrentamiento de grupos de religiosos, también la incomprensión de visitadores impetuosos o parciales. Uno de los casos más ruidosos que ocurrió en Buenos Aires fue el de los frailes del convento de San Francisco; tales extremos alcanzó el incendio provocado por la llegada del "Visitador Reformador", que nada pudo hacer el prelado y la noticia llegó a la corte de Madrid (Bruno, 1970a: 348).

Ante lo que consideraron como un atropello, los padres franciscanos se vieron en la necesidad de dirigirse al rey en febrero de 1771, a fin de hacerle conocer los sucesos ocurridos desde la llegada del visitador, fray Joseph Ignacio Pérez. Este religioso, hijo de aquella misma provincia, era, en el relato de los quejosos, un "hombre sin Religión", dominado por "un espíritu imperioso, que no admite súplica del súbdito, ni regula las necesidades de los inferiores" (AGI, BA 224). Solicitaban al monarca que "como Vice Dios en la tierra" pusiese fin "a los inmensos males" que los afligían; imploraban, además, el "asilo de V.M., quien como Padre oyrá estos Religiosos y Vasallos suyos, llenos de tribulación" (AGI, BA 224). En la carta, los frailes denuncian haber visto "atropellada la Justicia y elevada la traición", acusan al visitador de haber tenido en otro tiempo intimidad con los jesuitas y —en consecuencia— le atribuyen la intención de destruir a los religiosos que se habían declarado enemigos de los expulsos (AGI, BA 224).

Tampoco faltaron dificultades en otras comunidades religiosas de Buenos Aires por la actitud arrogante del obispo De la Torre. Fraschina resume una ruidosa contienda que desató este prelado en 1769, en el monasterio de Nuestra Señora del Pilar de las Madres Capuchinas, que no tuvo solución hasta 20 años después.[8] Al usurpar la facultad de aceptar o rechazar a las aspirantes al hábito —derecho que las constituciones otorgaban a las monjas—, el prelado provocó una crisis que involucró "a las religiosas, al obispo, a los miembros del cabildo catedralicio, al rey, al

[8] Sobre este caso dice Fraschina: "el obispo de la Torre también informó al rey. Presentó la situación del monasterio como caótica y culpó de ello a las monjas 'que al fin y al cabo son mujeres e ingobernables, impregnadas de secularismo', a los jesuitas expulsos —sus confesores durante muchos años—, al cabildo eclesiástico, a los nobles de la sociedad porteña, y al demonio" (2012: s. n. p.).

Protector de la orden capuchina en Roma y a toda la sociedad porteña" (Fraschina, 2008: 454).

En los dos casos mencionados se advierte, como dice Fraschina ahí mismo, "la confrontación por los espacios de poder que las reformas borbónicas desataron en algunos claustros porteños". Este fue un efecto no deseado de aquella reforma que, a pesar de las dificultades, terminó por imponerse y dejó una huella profunda en el lugar. El obispo De la Torre se vio envuelto en algunos conflictos locales que tuvieron en su centro a las órdenes religiosas. Uno de ellos culminó con la persecución que le hizo el general Cevallos por su aparente desafección a los jesuitas, y otro lo llevó a oponerse al franciscano fray Pedro José de Parras, futuro rector de la Universidad de Córdoba (Aguerre, 2007: 243, 131).

La preferencia por el clero secular y la reforma de los seminarios y centros educativos

La mejor formación de los clérigos seculares fue otra preocupación constante del obispo De la Torre. Al ocupar la sede asunceña y tomar contacto con la realidad del Paraguay, "en donde son tan limitados los estudios como los concursos [decía] y no tan necesaria la Teología escolástica para los Indios y gente campestre, que solamente necesitan de la Doctrina Catequística", dispuso que los clérigos se aplicasen exclusivamente al estudio del

> celebrado Catecismo Romano, compuesto para los Párrocos de orden y mandato de la Santidad de Pío V en que se contienen las obligaciones de los Curas, y cuanto estos deban saber para la instrucción de los Feligreses en la Doctrina Cristiana (AGI, BA 166).

Esta disposición y otras vinculadas con la formación de los clérigos aparecen en un informe sobre examen de curatos que elevó al Consejo de Indias.[9] Para los candidatos al presbiterado, en cambio, publicó un edicto que los obligaba a estar "suficientemente instruidos en todas las mate-

[9] Por eso dispuso "promover en el Clero la aplicación a la Doctrina y ejercicio catequístico (que en todas Partes es lo más necesario y menos sabido): porque habiéndose de oponer a los Curatos los Clérigos, es forzoso se dediquen a la Lectura, y estudio de este importantísimo Libro [el Catecismo Romano para Párrocos de S. Pío V] y demás, que tratan de esta utilísima materia; formándose sus Platicas sobre los misterioso de sus Capítulos y Secciones, habituándose a la versión castellana, mas perceptible, clara y genuina, con lo que

rias morales". En éstas deberían ser examinados al igual que en "la ciencia substancial en suma, para administrar los santos. Sacramentos" (AGI, BA 166). A pesar de intención tan recta, su insistencia en que los clérigos se presentasen a exámenes periódicos y que accedieran a cargos y tareas ministeriales a través de oposiciones despertó oleadas de quejas. No se acostumbraban esos procedimientos en un territorio tan alejado de las formalidades académicas.

A su llegada a Buenos Aires, el obispo De la Torre advirtió que la situación en el Río de la Plata era distinta, pero no necesariamente mejor que la del Paraguay. La mayoría de los clérigos de aquella diócesis habían estudiado con los padres de la Compañía de Jesús; por lo tanto, de acuerdo con su criterio, habían sido "deformados" con las máximas equivocadas y laxas de aquellos religiosos. En una carta de 1770 el prelado menciona a los clérigos que por haber alcanzado grados académicos podrían haber sido especiales formadores en los seminarios, centros educativos y aun en la universidad, pero que no eran dignos de confianza. Escribe al rey:

> Hallé después con el mayor trato de sus Discípulos Doctorados: que todos estaban mui instruidos en el Privilegio de las Costumbres, que les habían introducido sus Maestros en los Cartapacios, y en la práctica; de que se ha seguido, que, siendo sino todos, los más eclesiásticos, de su discipulado, ha quedado mui arraigada en estas Partes su Doctrina consuetudinaria (Aguerre, 2007: 259).

Además de luchar contra algunas costumbres desordenadas en la piedad y en la moral que consideraba fundadas en el laxismo enseñado por la Compañía de Jesús, el obispo De la Torre se empeñó en desterrar para siempre todas las "Cátedras de la Escuela llamada Jesuítica", como lo disponía la real cédula del 18 de octubre de 1768 (AGI, BA 180). Prohibió, asimismo, la utilización de los autores de aquella escuela en todos los centros educativos de su diócesis.

La situación de la enseñanza en el Río de la Plata, Tucumán y Paraguay atravesó momentos difíciles después de la expulsión de los religiosos de la compañía. En una carta dirigida al conde de Aranda, el prelado le ruega interceder ante el rey a fin de "despachar a esta Provincia hasta 30 sujetos de la Religión Dominicana, que arreglasen los estudios para la de-

---

se facilitan y hallan hábiles para el desempeño del grave Parroquial Ministerio; y para la pronta asistencia y diputación a cualquiera Capilla" (AGI, BA 166).

bida enseñanza con la Doctrina de su Maestro" (AGI, BA 325).[10] La política del Consejo Real en este plano era bien distinta a la que Manuel de la Torre pretendía favorecer en su diócesis. La decisión de la Corona se orientaba a la promoción de maestros y clérigos seculares, en perjuicio de los regulares (Giménez, 2004). La Real Provisión del 5 de octubre de 1767 establece que, habiendo visto en el Consejo Real las representaciones de gobernantes y de prelados, en las que se reclamaba el fomento de la enseñanza de la juventud, "particularmente en lo tocante a las Primeras Letras, Latinidad y Retórica, que tuvieron en sí como estancada los citados Regulares de la Compañía", se había decidido confiarlo preferentemente a "maestros y preceptores seglares, que por oficio e instituto se dedican a la enseñanza, y procuran acreditarse para atraer los discípulos, y mantener con el producto de su trabajo a su familia" (Giménez, 2004).

Esta última es una disposición innovadora para la época, coincidente con los primeros pasos relativos a la organización de una enseñanza primaria pública a cargo de maestros seglares en el norte peninsular (López, 2000: 8).[11] Con ánimo de profundizar en ese sentido, afirmaba aquella provisión que de nada serviría "el haber libertado estos primeros estudios del yugo y mal estado en que los tenía la Compañía" si el consejo no pusiese la vigilancia debida

> restituyéndole a los Maestros y Preceptores seglares, proveyéndose a oposición estos Magisterios y Cátedras, concurriendo las ciudades y villas con aquellos mismos situados que daban a los Regulares de la Compañía, y aplicándose de sus Temporalidades ocupadas lo que pareciese conveniente, para dotar a los Maestros de tan importantes enseñanzas, como que la perfección de ellas es el cimiento y basa principal de los demás Estudios, que nunca son sobresalientes en los que carecen de estas sólidas nociones (Giménez, 2004).

[10] El obispo De la Torre también pide libros "mui escasos" —dice— en esta provincia y, asimismo, que se establezca en los conventos de la ciudad "la alternativa de los Oficios entre los Padres Europeos y los Naturales de estos Reinos, porque sin esta condición se verán aquellos dominados siempre de estos, y tal vez el espíritu de nacionalidad con el mismo hecho de postergarlo cohibirá los buenos efectos de su enseñanza" (AGI, BA 325).

[11] En las primeras décadas del siglo XVIII las juntas generales de Guipúzcoa de 1721 tomaron el acuerdo de que "se pusieran maestros de niños en todos los pueblos de su dependencia". A su vez, la ley 41 de 1780-1781, de las Cortes de Navarra, de forma más clara aún estipulaba la instrucción obligatoria para los "niños y niñas de cinco a doce años" (López, 2000: 8).

En acatamiento de aquella real provisión se encargaba, además, que sin demora se realizasen oposiciones para maestros y preceptores seglares, a fin de

> subrogar la enseñanza de primeras Letras, Latinidad y Retórica, que en los respectivos Colegios y Casas que han sido de la Compañía, en cuya ocupación de Temporalidades estáis entendiendo, se hallaba al cargo de los expresados Regulares, en Maestros y Preceptores seculares a oposición; informando en el asunto por mano de nuestros Fiscales, lo que os parezca oportuno, oyendo a los Ayuntamientos, Diputados, y Personero del Común, y otras personas celosas e inteligentes, sobre el modo práctico que haya en cada paraje, para formalizar con acierto el juicio comparativo en las Oposiciones, proponiendo el número de Maestros, Pasantes y Repetidores, que les deben ayudar, sus salarios, y emolumentos; en inteligencia de que se les deberá contribuir con el que antes de ahora daba el respectivo Pueblo, sin novedad, y completar lo que faltase de las Temporalidades ocupadas; informando también donde se contemple preciso el establecimiento de una especie de Casa de educación, Seminario o Pupilaje para los jóvenes que asistan al Estudio, lo que con total separación de la Iglesia deberá situarse en parte del Colegio o Casa de los Regulares, y aun a ser posible la habitación de los Maestros seculares, sin perjuicio de dar destino a lo restante, exponiendo todo lo demás que os parezca digno de la noticia de nuestro Consejo a fin de que recaigan con el debido conocimiento las providencias oportunas, para promover sólidamente la enseñanza pública en esta parte; todo lo cual excusaréis y haréis se practique bien y cumplidamente, sin interpretación, contemplación ni omisión alguna, por ser así nuestra voluntad (Giménez, 2004).

Esta medida tuvo una reducida aplicación en el Río de la Plata, si bien en Buenos Aires se dieron algunos pasos en ese sentido. Al desaparecer las escuelas atendidas por los padres de la compañía, se abrieron otras llevadas por las órdenes religiosas presentes en aquel territorio. Afirma Enrique Villalba, citando a Furlong: "la proliferación de otras escuelas [en Buenos Aires] fue fruto no sólo de la expulsión de los jesuitas, sino también de la mediocridad de las instituciones que pretendieron continuar sus viejas escuelas" (2003: 84). Se refiere aquí a las escuelas asistidas por maestros seglares, que decayeron al poco tiempo de estar abiertas, posiblemente por la pobre formación de aquellos maestros improvisados; mientras tanto, las aulas de los colegios de la compañía continuaban casi por completo cerra-

das (Villalba, 2003: 84).[12] La escasez de clérigos y profesionales de la educación pudo ser la causa principal de que la provisión no se extendiera a otros lugares, aunque no fue probablemente la única razón que explicaría su escaso cumplimiento.

El ejemplo de lo ocurrido en la Universidad de Córdoba ilustra el uso discrecional que se hizo en el Río de la Plata de las provisiones reales en materia educativa. Después de la expulsión de los jesuitas, Bucareli confió a los padres franciscanos la dirección de esa universidad. El consejo, en el extraordinario del 7 de junio de 1768, había definido que la única casa de estudios generales del Río de la Plata "fuese pública, y que en ella se impartiese la doctrina de Santo Tomás, y que fueran clérigos seculares quienes se ocuparan de la enseñanza" (Giménez, 2015: 195). Sin embargo, en opinión del obispo De la Torre, los clérigos seculares que tenían condiciones para hacerse cargo de las cátedras no ofrecían garantías suficientes para acabar con el sistema reprobado. El recurso a los padres franciscanos fue, entonces, la única opción posible. Con la llegada de aquellos frailes a la dirección universitaria, la ciudad de Córdoba se dividió en dos bandos: uno de ellos apoyaba la presencia de los religiosos, mientras que el otro sostenía que debía pasar a manos de clérigos seculares (Giménez, 2015: 198). El consejo, en el extraordinario del 9 de octubre de 1778, hizo suyo un dictamen del fiscal Campomanes y resolvió que los religiosos de San Francisco debían ser definitivamente separados de la dirección de la universidad, llamarse a oposiciones de las cátedras y nombrarse un nuevo rector de entre el número de sus graduados, con la precisión de que no fuese fraile. Esta decisión fue incumplida, invocándose nuevamente la insuficiencia de docentes con las calidades que pedía el Real Consejo. Desde la metrópoli se insistió en la medida, pero en 1807, junto con la aplicación de nuevos planes, se pactó la designación de un clérigo secular para el rectorado de esa casa de estudios. El nombramiento en 1808 recayó en el entonces deán de la catedral de Córdoba, Gregorio Funes, llamado a ocupar un lugar destacado en la revolución rioplatense (Giménez, 2015: 196-200).

[12] Dice Villaba que en 1797 el síndico procurador de Buenos Aires, ante el "notorio atraso y sensible decadencia que han experimentado las escuelas de primeras letras en el Real Colegio de San Carlos" (2003: 84), pidió al virrey que fuesen removidos los maestros seglares que se habían encargado de algunas aulas del antiguo colegio jesuítico de Buenos Aires y fuesen sustituidos por otros mejor preparados; a pesar del cambio no mejoró la situación de las aulas.

Una política conciliar de fuerte impronta regalista

La real cédula del 21 de agosto de 1769, conocida como *Tomo regio,* dispuso la realización de "Concilios Nacionales o Provinciales" en Indias y Filipinas, "indicando los puntos que se han de tratar en ellos" (AGI, I 3041). Estos concilios fueron convocados por el rey Carlos III, con la expresa voluntad de alcanzar lo que fuere "conducente al mejor servicio de Dios y al mío, y al bien universal de esos Naturales" (AGI, I 3041). Así, estas asambleas florecieron como la expresión más acabada del reformismo rigorista en materia religiosa. El *Tomo regio,* en sus 20 puntos, contenía todas las materias posibles para la reforma de la Iglesia en los dominios de Ultramar (AGI, I 3041).[13] En la última parte de este documento el rey encomendaba a los prelados que, "imitando los antiguos [concilios] Toledanos", los párrocos y el clero en general enseñasen "la veneración, y obediencia debida al Soberano como obligación de conciencia" (AGI, I 3041). Así, los concilios provinciales debían expresar la pretensión de la Corona sobre la Iglesia, sin llegar a definirla como una institución nacional (Hera, 1992: 430).[14]

El concilio de Charcas se extendió entre 1774 y 1778 y fue uno de los últimos celebrados en aplicación del *Tomo regio* (Hera, 1992: 428-429). El 10 de octubre de 1773 ya estaba el obispo De la Torre en la ciudad de La Plata o Charcas. La experiencia de aquella asamblea fue profundamente desalentadora para el diocesano de Buenos Aires. Los últimos años de su vida se consumieron en reuniones estériles que dieron un fruto exiguo. Las actas de aquellos concilios, además, nunca alcanzaron validez canónica (Hera, 1992: 430). El 12 de enero de 1774 se llevó a cabo la solemne apertura del concilio en la catedral de La Plata; en la ocasión se procedió al nombramiento de "las autoridades, jueces, consultores, notarios y procuradores"

[13] Entre otros de los puntos incluía: la condena a los "Autores de la Compañía proscriptos"; la prohibición al clero de inmiscuirse en asuntos de "comercios, y granjerías y torpes lucros"; el establecimiento de seminario "en todas las Diócesis" ocupando las "Casas vacantes por el extrañamiento de la Compañía" y debiendo admitirse en ellos a "una tercera o cuarta parte de Indios, o Mestizos"; y "la subordinación del Clero Regular tanto en su disciplina externa, como en la sujeción debida a los Diocesanos Ordinarios" (AGI, I 3041).

[14] A juicio de Alberto de la Hera, "hay en el regalismo una especie de sueño de los monarcas católicos por disponer sobre la Iglesia de una jurisdicción semejante a la que en virtud de la Reforma adquirieron los Monarcas protestantes; y las prácticas regalistas, si bien se operan en un contexto general de mantenimiento de la fe católica y de sumisión al Romano Pontífice, tienden sin duda a independizar a las Iglesias nacionales de la directa dependencia de Roma, sometiendo al episcopado en todo lo posible a la alta dirección de sus actuaciones que provenía de la Corona" (1992: 430).

(Bruno, 1970a: 367).[15] Un año después de aquella ceremonia, en una carta dirigida al duque de Alba —presidente del Consejo de Indias— le confiaba el obispo De la Torre: "las congojas que en el día me rodean por el empeño que he puesto en el desempeño de mi Pastoral cargo, me arrojan a los Pies de V. E. persuadido firmemente del consuelo que tanto necesito" (AGI, BA 606). El concilio que había sido previsto, según sus propias palabras, para "arreglar la Disciplina eclesiástica", no conseguía su propósito, frenado como estaba por la burocracia y los enfrentamientos domésticos (AGI, BA 606). En una carta del 11 de agosto de 1776 dirigida al ministro Gálvez no teme descubrir su ánimo: "tengo remitidos al Supremo Consejo varios informes de los sucesos que han ido ocurriendo, añadiendo importantes desengaños" (AGI, I 3041). En Charcas el obispo De la Torre encontró su "camino de Damasco"; fue en ese lugar donde se abrieron sus ojos a los duros embates del regalismo sobre la independencia de la Iglesia y la dignidad de sus miembros.

La asamblea fue el escenario de una profunda fractura entre los padres conciliares, que se dividieron en dos bandos. Uno de ellos tenía como guía a Pedro Miguel de Argandoña, arzobispo de La Plata, y más tarde a Juan M. de Moscoso, obispo de Córdoba del Tucumán, que defendieron sin embozo las regalías de la Corona. El segundo bando estaba integrado por los restantes prelados, entre ellos el obispo De la Torre, que advirtieron aquel peligro y trataron de salvaguardar las inmunidades eclesiásticas. A las sesiones asistía el gobernador y presidente de la Real Audiencia de La Plata, el coronel Ambrosio de Benavides, quien debía "proteger al Concilio y velar en que no se ofendan las Regalías, Jurisdicción, Patronazgo y Preeminencia Real" (AGI, I 3041). Las discusiones entre los dos partidos fueron amargas y prolongadas. En la citada carta al secretario de Estado en el Despacho Universal de Indias, le confiaba el obispo De la Torre:

> Hoy comienzo a molestar las atenciones de V. S. con la remesa del Informe que hago a S. M. (Dios nos le guarde) sobre los Procedimientos y sobre la conducta del R. Obispo del Tucumán Don Juan Manuel Moscoso y Peralta, bien conocido por los procederes con que se ha portado, y porta en el presen-

[15] Estaban reunidos, junto al arzobispo metropolitano de La Plata (Charcas), Pedro Miguel de Argandoña, el obispo de Santa Cruz de la Sierra, Francisco Ramón de Herboso, el de La Paz, Gregorio Francisco de Campos, el de Tucumán, Juan Manuel de Moscoso y Peralta, el de Paraguay, Juan José de Priego y Caro, y el obispo de Buenos Aires, Manuel de la Torre (Bruno, 1970a: 367).

> te Concilio Provincial ayudando a los enredos, con que comenzó el difunto Metropolitano (AGI, I 3041).

En esta misma carta identifica a los responsables de haber "tejido tan enredosa tela, tramada con estudiadas, hipócritas y engañosas frases, como demuestran los copiosos Autos que se han remitido al Consejo" (AGI, I 3041).

Según anota Bruno, las sesiones del concilio se vieron interrumpidas por dificultades crecientes; una de ellas fue la controversia sobre algunos capítulos del *Tomo regio,* lo que obligó a hacer la consulta al rey. El primer enfrentamiento obedeció al disenso "sobre si en el concilio se había de tratar o no la división de los curatos, supresión de sínodos" (Bruno, 1970a: 368-369). Un año y medio después no se habían tomado decisiones en materia de doctrina y disciplina. Por todos lados se advertían "chismes, infidelidades y enredos" (Bruno, 1970a: 369). Tras la muerte del arzobispo Argandoña, pasó a ocupar aquella sede metropolitana Francisco de Hervoso; el obispo De la Torre —como el más antiguo de los prelados presentes— presidió esa etapa del concilio (AGI, BA 225). A pesar del ritmo que intentó imprimir el nuevo presidente a la asamblea, las discusiones parecían no tener fin y las decisiones se dilataban en el tiempo (Bruno, 1970a: 370).

Al promediar 1776, Manuel de la Torre advirtió que sus fuerzas comenzaban a flaquear y poco pudo hacer ya por el resultado de la asamblea. Al amanecer del 20 de octubre de aquel año entregó su alma a Dios, de lo cual dieron testimonio el escribano y secretarios del concilio (AGI, BA 225). Al día siguiente, luego de la misa celebrada de pontifical por el obispo de La Paz, su cadáver fue enterrado en la bóveda de la Catedral Metropolitana de La Plata (AGI, BA 225).[16] El concilio de Charcas, que concluiría dos años más tarde, en palabras de Bruno, "exteriorizó tan detestables intrigas y vergonzosas puerilidades, que puso de manifiesto lo que precisamente se intentó desbaratar: la recia contextura de la escuela jesuítica y la madurez de sus hombres" (Bruno, 1970a: 364). La evidencia de esta afirmación se halla en la inutilidad práctica de las Actas del Concilio de Charcas, archivadas hoy en la Real Academia de la Historia.

[16] Certificación original según Actas del Concilio Provincial de La Plata, Ciudad de la Plata, 30 de octubre de 1776 (AGI, BA 225).

La efectividad de la reforma en el ámbito del Río de La Plata y Paraguay

Una conclusión posible —ajustada al ámbito señalado en el trabajo— se sintetiza bien en esta afirmación de Alberto de la Hera: "el Regalismo, en la práctica, no llegó a modificar las competencias de la Corona sobre la Iglesia indiana" (1992: 436). En las páginas anteriores se han considerado algunas medidas que, de acuerdo con su propósito, podrían haber reforzado el poder de la Monarquía con los beneficios esperados. Es el caso de la instrucción para restablecer la disciplina monástica, la reordenación de los estudios luego de la expulsión de los jesuitas, o la provisión del consejo en el extraordinario para incorporar maestros y preceptores seculares en la enseñanza de las primeras letras. Otros conjuntos de disposiciones revelan un pobre conocimiento de la realidad local, como parece suceder con la providencia para ordenar el gobierno temporal y espiritual de los pueblos de indios guaraníes, o una suerte imperfecta de nacionalización de la Iglesia tal como se descubre en los artículos del *Tomo regio.* Consideradas en su generalidad, muchas de las medidas adoptadas para la reforma religiosa no pasaron de constituir ensayos ilustrados, demasiado teóricos o ideales, cargados de un racionalismo discrepante con el mundo americano; se asemejan más a "una nueva forma de entender y explicar la autoridad real sobre las materias eclesiásticas" que a reformas efectivas (Hera, 1992: 436). En la personalidad del obispo De la Torre hay una relativa identificación con el modelo que la Corona quería de los pastores de la Iglesia en el siglo XVIII. Fue un prelado tan celoso de las almas como obediente funcionario de la Monarquía. Llegó a su destino dispuesto a implantar una reforma de la vida religiosa y de las costumbres de los pueblos y sus habitantes. Combatió la costumbre para que la ley rigiera en todos los sitios y se ocupó de los asuntos temporales que podían atenuar la pobreza y el desamparo de los pueblos más olvidados. Pero esa misma realidad que tocó con sus manos en el Paraguay y en el Río de la Plata lo condujo, en un plano inclinado, a desconfiar del regalismo exacerbado y a conformarse con las posibilidades de cambio que encontraba en su camino. Los efectos de la expulsión de los jesuitas y, más tarde, la áspera experiencia del concilio de Charcas, lo ubicaron finalmente entre quienes —aun en la obediencia rendida a la Corona— no estaban dispuestos a ceder en algo que supusiera un menoscabo de la independencia eclesiástica.

En el plano religioso, al igual que en los restantes aspectos de la vida de la Monarquía, las reformas borbónicas dependieron de la conducta de

los hombres que debían llevarlas a la práctica. Por esta razón, la aplicación de las medidas no fue uniforme, y la realidad se impuso en muchos casos.

Referencias

Archivos y siglas

AGI Archivo General de Indias, secciones:
 BA Buenos Aires
 I Indiferente

Fuentes impresas y bibliografía

Aguerre Core, Fernando (2007), *Una caída anunciada: el obispo Torre y los jesuitas del Río de la Plata (1757-1773),* Montevideo, Linardi y Risso.

Atienza López, Ángela (2012), "El clero regular mendicante frente al reformismo borbónico. Política, opinión y sociedad", *Obradoiro de Historia Moderna*, núm. 21, pp. 191-217.

Ayuso, César Augusto (2005), "Actuación popular y censura eclesiástica. Costumbres de mocedad en Palencia en el XVIII", *Revista de Folklore,* vol. 25a. núm. 290, pp. 56-61, <http://media.cervantesvirtual.com/jdiaz/rf290.pdf>, consultado el 7 de julio, 2019.

Bruno, Cayetano (1970a), *Historia de la Iglesia en la Argentina, vol. Quinto (1740-1778)*, 12 vols., Buenos Aires, Don Bosco.

Bruno, Cayetano (1970b), *Historia de la Iglesia en la Argentina, vol. Sexto (1767-1800),* 12 vols., Buenos Aires, Don Bosco.

Carrasco Rodríguez, Antonio (1995), "El Patronato Real en Cataluña: 1715-1775", *Revista de Historia Moderna*, núm. 13-14, pp. 95-122.

Durán, Juan G. (2012), "El regalismo borbónico en vísperas de la revolución de mayo. Condicionamientos ideológicos en el episcopado rioplatense (1803-1809)", *Teología*, vol. XLIX, núm. 107, pp. 9-31.

Fraschina, Alicia (2012), "Las monjas de Buenos Aires en tiempos de la monarquía católica, 1745-1810", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos,* s. n. p., <http://journals.openedition.org/nuevomundo/64592>, consultado el 18 de agosto, 2019.

Fraschina, Alicia (2008), "Reformas en los conventos de monjas de Hispanoamérica 1750-1785: cambios y continuidades", *Hispania Sacra*, vol. LX, núm. 122, pp. 445-466.

García Bernal, Manuela Cristina (1997), "Política indigenista del reformismo de Carlos III y Carlos IV", *Temas Americanistas*, núm. 13, pp. 23-44.

Giménez López, Enrique (2015), "El Consejo Extraordinario y la reordenación de los estudios en el Río de la Plata tras la expulsión de los jesuitas a través de la documentación del Archivo General de Simancas", *Magallánica, Revista de Historia Moderna*, núm. 2, pp. 183-202.

Giménez López, Enrique (ed.) (2004), *Real Provisión de los Señores del Consejo en el Extraordinario, a consulta con S. M. para reintegrar a los Maestros y Preceptores seculares en la enseñanza de las Primeras Letras, Gramática y Retórica, proveyéndose estos Magisterios y Cátedras a Oposición, y estableciendo viviendas y casas de pupilaje, para los Maestros y Discípulos en los Colegios donde sea conveniente, informando por menor al Consejo, Madrid 5 de octubre de 1767,* Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmchm5j8>, consultado el 10 de agosto, 2019.

Hera, Alberto de la (1992), "El Regalismo Indiano", *Ius Canonicum*, vol. XXXII, núm. 64, pp. 411-437.

Hermann, Christian (1988), *L'Église d'Espagne sous le Patronage Royal (1476-1834). Essai d'ecclésiologie politique,* Madrid, Casa de Velázquez.

López Atxurra, Rafael (2000), "Historia de las instituciones educativas en Euskal Herria. La enseñanza primaria en el Antiguo Régimen. Pautas para la investigación", en Rafael Mieza y Juan Gracia (eds.), *Haciendo Historia. Homenaje a Mª Angeles Larrea*, Bilbao, EHU-UPV, pp. 419-445.

Lynch, John (1996), "El reformismo borbónico e Hispanoamérica", en Agustín Guimerá (ed.), *El reformismo borbónico: una visión interdisciplinar*, Madrid, Alianza, pp. 37-59.

Mayordomo Pérez, Alejandro (1988), "Iglesia, religión y Estado en el reformismo pedagógico de la ilustración española", *Revista de Educación: Luces y sombras de la ilustración española,* núm. extraordinario 1, pp. 443-466.

Numhauser, Paulina (2013), "El Real Patronato en Indias y la Compañía de Jesús durante el período filipino (1580-1640). Un análisis inicial", *Boletín Americanista*, año LXIII, vol. 2, núm. 67, pp. 85-103.

Villalba Pérez, Enrique (2003), *Consecuencia educativas de la expulsión de los jesuitas de América*, Madrid, Universidad Carlos III.

Wilde, Guillermo (2001), "Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: dinámicas políticas y transacciones simbólicas", *Revista Complutense de Historia de América,* núm. 27, pp. 69-106.

PARTE IV: PROYECTOS SINGULARES Y REALIDADES IRRESOLUBLES

"SUFREN LOS VICIOS HABITUALES": LA VISITA DEL OBISPO DE CARACAS, MARIANO MARTÍ (1771-1784), COMO MEDIO DE COMPRENSIÓN ÉTNICA Y DE ORDEN EN LA VENEZUELA COLONIAL*

Kimberly J. Morse
Washburn University-Topeka
Peter S. Linder
New Mexico Highlands University-Las Vegas New Mexico

El obispo Mariano Martí no estaba contento con lo que vio al viajar por la diócesis de Caracas entre 1771 y 1784. La gente convivía fuera de los lazos del matrimonio y aquellos que estaban casados parecían dejar de lado sus votos para relacionarse con personas inapropiadas de todos los colores y estados, libres o esclavos. Peor aún, la gente bailaba mucho. La disposición de Martí para terminar con las uniones ilícitas y ordenar la sociedad venezolana de la manera que él consideraba más moral, aunque a veces fuera inconsistente con las reglas de la jerarquía social, ha recibido la mayor atención académica de los historiadores coloniales latinoamericanos (Perefetti, 2006 y 2004; Waldron, 1989). No obstante, a pesar de todo su potencial como fuente de información sobre la sociedad venezolana del siglo XVIII, se ha escrito relativamente poco sobre la visita pastoral de Martí, y la mayor parte de ello se centra en la ciudad de Caracas y sus alrededores. Entre 1771 y 1784, en seis ocasiones, Martí viajó tanto al este como al límite de la diócesis de Puerto Rico, el río Unare (estado moderno de Anzoátegui), también al oeste del lago de Maracaibo en el extremo oeste y tan al sur como el río Orinoco. En lugar de ver a Martí como un reformista, al igual que los pocos que han escrito sobre él, es mejor verlo como un etnógrafo de una colonia en transición y de personas que se adaptaban bajo presión a la cultura, la economía y la política de la última época colonial.

* Traducción de Susan Elizabeth Ramírez y Fernando Arturo Siles.

Una evaluación de los siete volúmenes de documentación asociados con la visita de 13 años demuestra que Venezuela, representada por la diócesis expansiva de Caracas, todavía no funcionaba como una colonia política, económica, social, étnica o religiosa. Las identidades eran locales o regionales en el mejor de los casos. En este capítulo analizaremos la documentación asociada con la visita de Martí en la región de Maracaibo (1774-1776) y en la región que se convirtió en los estados de Apure y Guarico, dentro de la provincia de Caracas, una vasta zona que se extiende desde el campo, al sur de la ciudad de Caracas, al río Orinoco y al este hasta lo que hoy es el estado de Anzóategui (1780 y 1783). Sus visitas a estas áreas en los extremos opuestos de la diócesis de Caracas, al comienzo y al final de la visita, nos permiten analizar no sólo la naturaleza de las observaciones de Martí, sino también los cambios dentro de Venezuela a lo largo del tiempo y el espacio.

Ubiquemos la visita de Martí en su propio contexto. Venezuela, como la conocemos hoy, no existía cuando él estaba allí. Lo que se llamó Venezuela a finales del siglo XVIII fue un invento reciente. A lo largo de gran parte de su historia colonial había existido libre, al margen de la empresa colonial española (Cromwell, 2018). Venezuela se convirtió en parte del nuevo virreinato de Nueva Granada en 1742, y anteriormente se había dividido entre los virreinatos de Nueva España y Perú. En 1776 y 1777, durante la visita y después de los viajes de Martí a la provincia de Maracaibo, la Corona hizo de Venezuela una intendencia (con jurisdicción sobre el comercio y las finanzas) y una capitanía general (con jurisdicción sobre la administración, la política y el poder militar). Jurisdiccionalmente, las audiencias de Santa Fe de Bogotá y Santo Domingo reclamaron autoridad sobre la colonia en diferentes fases del siglo XVIII, incluso durante la época de la visita. La Audiencia de Caracas, establecida en 1786, tenía jurisdicción sobre las provincias de Maracaibo, Cumaná, Margarita, Trinidad, Guyana y Caracas. La provincia y diócesis de Caracas se extendía desde Maracaibo, en el oeste, hasta el río Unare, en el este, bordeando la provincia de Nueva Andalucía. Esta última era también parte de una diócesis diferente: la de Puerto Rico. Económicamente, Maracaibo tenía más lazos con Bogotá y el Caribe occidental que con España o la ciudad de Caracas. Los lazos de Guarico y Apure con el Caribe, con Nueva Barcelona en Nueva Andalucía,[1] y con el Atlántico a través del río Orinoco fueron más fuertes que sus lazos

[1] Nueva Barcelona era una provincia, parte de la provincial de Nueva Andalucía, que ahora corresponde al estado de Anzóategui, cuya capital, entonces y ahora, es la ciudad denominada Barcelona.

con la Corona o Caracas antes de finales del siglo xviii. En los últimos años de ese siglo, el comercio de ganado, caballos y mulas desde Guarico y Apure con Caracas llevó a la órbita de la capital a las zonas central y oriental de la región (Cunill, 1987). El cacao, en gran parte comercializado ilegalmente después de que la Corona impuso un monopolio controlado por la Compañía Guipuzcoana, dominó la economía en las regiones costeras centrales. La ganadería, el azúcar, el algodón, el añil, el cacao y el tabaco impulsaron las exportaciones nuevamente, no siempre legales, en Maracaibo, Guarico y Apure. Aunque estas tres zonas pertenecían a la diócesis de Caracas, que se había convertido en un nuevo centro geopolítico en el mundo colonial español, habían existido en los márgenes del sistema colonial durante siglos, llamando poco la atención de las autoridades políticas o religiosas del imperio. La negligencia permitió a los locales desarrollar nuevas formas de hacer y ser. En dichas regiones Martí observó una y otra vez la escasez de presencia clerical y las preocupaciones sobre la competencia de ésta. Incluso cuando había autoridades asociadas con la Corona, Martí vio personas que existían fuera de los parámetros sociales, políticos y legales de una manera que sugería que sus comportamientos poco ortodoxos eran normas establecidas. Cuando Caracas intentó establecer su autoridad sobre una colonia inventada recientemente respecto al momento de la visita de Martí, una colonia creada principalmente para maximizar las ganancias de la Corona borbónica de las regiones que Venezuela incorporó, la tensión se hizo evidente en gran parte de la documentación de Martí (Brito, 1966 y Cromwell, 2018).

Aunque las cifras de población para Maracaibo, Guarico y Apure del siglo xviii son aproximadas, vale la pena revisar las proporcionadas por Martí y el etnogeógrafo del siglo xx Pedro Cunill Grau. En el momento de su visita a la provincia de Maracaibo, Martí indicó que la población de la ciudad era de 10 312 habitantes: 5 495 en la parroquia central de la ciudad y 4 583 en la viceparroquia de San Juan de Dios. Las 234 almas restantes residían en las afueras de la ciudad (Quijano, Petit Leal y Pineda Paz, 2008: 168; "Iglesia matriz de Maracaibo", 1889: 2). Cunill asigna a la población de la provincia en su conjunto, al comienzo del siglo xix, la suma de 85 000 habitantes, incluyendo unos 40 000 indígenas "libres" (Cunill, 1987: 207). La población de Guarico y Apure era más pequeña que la de Maracaibo, pero difícil de calcular porque se la incluyó en la estimación de la provincia de Caracas. Cunill estima que la población indígena total de esta provincia era de 72 800 almas a principios del siglo xix, es decir, 34 por ciento de la población total de la provincia. Un porcentaje significativo de la población vivía en la zona asociada con la visita de 1783, principalmente Guarico, un área

que también era demográficamente más diversa por incluir a blancos, pardos, indígenas y algunos esclavos. Las villas de Chaguaramas, Valle de la Pascua, Santa María de Ipiré, Chaguaramal y Tucupido y sus alrededores tenían una población de aproximadamente 15000 almas en 1810. La zona total asociada con la visita de 1780, principalmente Apure, tenía una población mayoritariamente dispersa de 22000 almas. Calabozo, villa de españoles, y sus alrededores (visita de 1780) fueron el hogar de otras 15000. La villa de San Fernando de Apure (1780) era la comunidad más grande de los llanos de Apure más cercana al Orinoco, con 3500 residentes de diversas etnias. Los llanos del sur albergaban numerosas comunidades misioneras, con una población indígena aproximada de 10600 almas, alrededor de 15 por ciento de la población indígena total de la provincia (Cunill, 1987: 782-783). La Misión de Arriba era una gran misión con 419 habitantes en el momento de la visita de Martí (Martí, 1969, t. 7: 130). En cambio la de Achaguas tenía una población de 156 almas y la de San Rafael, de 133, es decir que eran de un tamaño más común (Martí, 1969, t. 6: 406, 416).

Cuadro 1. Población por provincias

Provincia	Población	Número de indígenas
Maracaibo	85000	40000
Caracas	212000	72800
Llanos del Sur		10600

Fuentes: Quijano, Petit Leal y Pineda Paz (2008: 168); "Iglesia matriz de Maracaibo" (1889: 2); Cunill (1987: 782-783).

Cuadro 2. Población de algunas ciudades

Ciudad	Año de visita	Población
Maracaibo	1774	10 312
Calabozo y sus alrededores	1780	15 000
San Fernando de Apure	1780	3500
Chaguaramas, Villa de la Pascua, Santa María de Ipire, Chaguaramal y Tucupido y sus alrededores	1783	15 000

Fuentes: Quijano, Petit Leal y Pineda Paz (2008: 168); "Iglesia matriz de Maracaibo" (1889: 2); Cunill (1987: 782-783).

Martí no era un novato en materia de política, derecho o administración en los márgenes coloniales. Nacido el 24 de diciembre de 1721 en Brafin, Cataluña, era de un origen social medio, característica que tenía en común con la mayoría de los obispos españoles de la época (Febres, 2007: 101). A la edad de 10 años fue enviado a estudiar a Tarragona. Estudió derecho canónico y civil en la Real y Pontificia Universidad de Cervera, y se graduó en 1748 en ambos derechos. Fue admitido en el diaconado en 1743 y ordenado sacerdote secular en 1749. En 1753 fue nombrado vicario general y consejero de la Confraternidad de Nuestra Señora de Presbíteros. En 1757 el arzobispo de Tarragona lo nombró asesor legal del Consejo de Tarragona, encargado de codificar cánones. También participó en tareas de visita en la diócesis (Martí, 1969, t. 1: XVIII). Carlos III lo nombró obispo de la diócesis de Puerto Rico en 1761. En 1764 comenzó una visita de la diócesis que incluía no solamente la isla de Puerto Rico, sino también Trinidad, Cumaná, Barcelona y Guyana. En 1769 la Corona presentó a Martí para el obispado de Caracas. Llegó en 1770 después de la muerte de su predecesor, el obispo Diego Antonio Diez Madroñero, y comenzó la visita en 1771 (Del Valle, 2015: 123).

La jurisdicción y el orden fueron las bases de gobierno de Martí, como clérigo capacitado en derecho y administración. Estas sensibilidades medulares definieron sus prioridades como obispo; bien entrenado en derecho canónico, sabía que la mayoría de los indígenas caían bajo la jurisdicción del clero regular. Podía hacer sugerencias y observaciones sobre lo que se debía hacer en las misiones, pero no podía imponerlo. Los españoles, sus descendientes, africanos y personas de raza mixta sí estaban bajo la jurisdicción del obispo. Además, Martí asumió la responsabilidad en Caracas en un momento en que las autoridades borbónicas habían afirmado un mayor control sobre la Iglesia, especialmente de las órdenes religiosas (Moreno, 2004: 17). Como clérigo, administrador y canonista, sabía que su visita tuvo lugar en las intersecciones de todas estas realidades políticas y legales. Tenía experiencia administrando y visitando una diócesis periférica, pero la diócesis de Caracas y las presiones políticas que debieron existir en una jurisdicción recientemente codificada para obtener la máxima ventaja económica eran diferentes. Los siete volúmenes de documentos de la visita, especialmente los de sus viajes a Maracaibo, Apure y Guarico, reflejan estas tensiones. Sus comentarios a menudo revelan los límites poco claros que delineaban las jurisdicciones. Martí pedía orden en sus visitas, pero se daba cuenta de que existía un abismo entre el orden que solicitó y la realidad que surgió. Es famoso como reformista, pero al menos en Mara-

caibo, Apure y Guarico, en relación con los indígenas y las castas libres, esa etiqueta no se aplica tan fácilmente.

Martí llegó a la provincia de Maracaibo en febrero de 1774. Pasó los siguientes dos años en ella y viajó al sur del Lago, la ciudad de Maracaibo, y eventualmente a las misiones capuchinas en Perijá, al suroeste de la ciudad. Su presencia en la región terminó en febrero de 1776, con su partida a la provincia de Coro. Sus esfuerzos para frenar los vicios (mala conducta sexual, fornicación, apuestas y borrachera) están documentados por los historiadores (Waldron, 1989: 167; Rodríguez, 1998: 357-367). El baile especialmente afligía a Martí. Para él era la puerta de entrada a todos los demás pecados. También participó en disputas de políticas de alto perfil con los gobernadores reales sobre una variedad de temas, incluidas la participación en celebraciones religiosas y la incapacidad de detener las representaciones teatrales sin aprobación previa (Palacios, 2003). Los historiadores han prestado poca atención a las voluminosas descripciones de Martí de las comunidades de Maracaibo. Esas descripciones muestran claramente que era mucho más que un moralista y partidario de la Iglesia, y que dicha ciudad era una provincia compleja en transición étnica, económica, política y religiosa. El Maracaibo de Martí era étnicamente diverso, no sólo por la presencia de una creciente población de africanos esclavizados y castas libres, sino también por la gran población indígena que era internamente diversa. A medida que los vecinos, ganaderos y comerciantes de la ciudad se esforzaban por aumentar las riquezas de la provincia, tuvieron que lidiar con poblaciones no blancas y autoridades religiosas con diversos niveles de influencia. Igualmente, tuvieron diversas controversias con los representantes de la Corona, quienes reaccionaron de manera diferente al proceso de transición de finales del siglo XVIII.

Las observaciones de Martí sobre Maracaibo, especialmente sobre los pueblos indígenas y sus relaciones con el resto de la población, muestran claramente cuán periférica permanecía la provincia en el sistema colonial a fines del siglo XVIII. Hacia 1700, los grupos indígenas habían desarrollado estrategias integrales para enfrentar la civilización ibérica. Habían hecho alianzas con poderes externos a fin de obtener armas para resistir mejor a los españoles (Barr, 2007; Hämäläinen, 2009; Weber, 2008). Desde 1700 los motilones o barí habían sido una amenaza en el sur y suroeste de la ciudad para la agricultura y el comercio con las poblaciones andinas. Sus redadas no sólo devastaron las plantaciones de cacao en el sur del lago, sino que también interfirieron con el comercio entre los asentamientos andinos y Maracaibo. En ocasiones inclusive atacaron las afueras de la ciudad (Besson, 1973, t. 1: 575, t. 2: 634; Alcácer, 1962: 69-71; Arellano, 1970: 148-149

y 1967: 513) Al norte y noroeste de la ciudad, los wayuú y los cosinas se rebelaron repetidamente y finalmente tuvieron éxito contra las iniciativas misioneras españolas. En el decenio que siguió a 1770 la provincia decayó tras décadas de guerra con grupos indígenas independientes al norte, sur y oeste de la ciudad de Maracaibo. Los esfuerzos españoles por reducir por las armas el comercio de contrabando con otras potencias a lo largo de la costa del Caribe, particularmente con los ingleses y holandeses, resultaron inútiles. Los cosinas eran un particular problema. Radicados al norte de la ciudad, representaban una amenaza para la industria ganadera en expansión en las sabanas, las llanuras al norte de Maracaibo (Gutiérrez, 2010: 113). Las relaciones con los indígenas locales fueron extremadamente problemáticas y económicamente desventajosas para la Corona. Por ello, Martí prestó especial atención a las poblaciones indígenas en sus descripciones.

Lo que vio eran comunidades como los pueblos de agua (pueblos indígenas construidos sobre pilotes en las aguas del lago de Maracaibo), que representaban un patrón típico de mala administración clerical y diversos grados de cambio cultural indígena. Sus observaciones plantean una preocupación constante por las consecuencias del contacto entre pueblos indígenas y no indígenas. Misoa, Tomocoro, Moporo y Parante o Lagunillas, se encontraban entre las comunidades indígenas más antiguas de la provincia. Las comunidades se construyeron sobre pilotes en el lago de Maracaibo, como lo habían hecho antes de la llegada de los españoles (Vila, 1980, t. 1: 196-198). En el momento de la visita de Martí, un clérigo secular, Pedro Joseph de Urdaneta, supervisaba los cuatro pueblos. Martí señaló que los indígenas de estos pueblos habían perdido su identidad indígena y estaban efectivamente hispanizados y arraigados en la sociedad colonial. Observó además que ya no hablaban otro idioma que no fuera el español y no recordaban siquiera a qué personas o grupo étnico pertenecían originalmente (Vila, 1980, t. 1: 135, 141). Pagaban tributos en especies como frutas, pitas, petates, chinchorros y artículos similares. También hubo conflictos entre las autoridades locales y religiosas sobre la recaudación de tributos, la venta de productos recolectados en tributo y el pago al clero del producto de dichas ventas. Tuvo que amonestar al sacerdote para que abandonara sus disputas y "viviera amigablemente con el Corregidor" (Vila, 1980, t. 1: 146: Morse, 2011).

Martí fue generalmente elogioso de los habitantes de las cuatro aldeas, observando que parecían estar bien versados en la doctrina católica, y al mismo tiempo resaltó la falta de escándalos. En términos culturales, sin embargo, los pueblos diferían: "me dice este Cura que los indios de estos

dos pueblos Moporo y Tomocoro son inocentes y muy gente de bien y muy cándidos" (Martí, 1969, t. 1: 138). Los habitantes de Misoa y Parante eran diferentes. Las personas que Martí identificó como españoles vivían en las aldeas, en las casas sobre el agua, como lo hicieron los indígenas. En esas aldeas también el corregidor obligó a que el tributo se pagara en efectivo, no en especie, aunque no recibió el pago de esa manera. La comunicación y el comercio constante con los españoles hicieron que los indígenas de Misoa y Parante fueran menos inocentes y buenos, a juicio de Martí. Observó que

> no lo son tanto los indios de los otros dos pueblos, una causa de la comunicación y el trato con los españoles, pues algunos de los españoles viven en las casas sobre el agua, como los mismos indios. Me dice este Cura que no sabe acá escándalo alguno que corregir (Martí, 1969, t. 1: 138).

Aquí postuló su versión del mito del salvaje noble. Los indígenas con contacto limitado con los no indios, incluso si hablaban español, eran puros y buenos. El contacto con españoles y otros no indígenas los había corrompido. Los indígenas de Misoa, que tenían contacto regular con los españoles, también eran perezosos, afirmó, pero sus campos generaban la mayor parte de los productos agrícolas de los cuatro pueblos de agua (Martí, 1969, t. 1: 142).

Para Martí, la ubicación de los pueblos era un problema. Su percepción muestra exactamente dónde estaba situado en la intersección entre culturas y dónde pensaba que el clero también debería estar ubicado. Las cuatro comunidades, sugirió, debían ser trasladadas, aunque no por el contacto con los españoles. Percibía que las aldeas no eran saludables y no eran adecuadas para una residencia sacerdotal constante, algo esencial para el cuidado pastoral adecuado de la población indígena. Sólo un sacerdote servía a las cuatro aldeas en el momento de la visita de Martí, quien tuvo que viajar de ida y vuelta en barco desde cada una de las aldeas, subiendo y bajando escaleras para acceder a la iglesia. Las aldeas también sufrían de enfermedades repetidas, un problema que el obispo asociaba con la ubicación de las comunidades (Martí, 1969, t. 1: 135). Las mujeres, señaló, tenían que subir y bajar escaleras, exponiéndose de manera indecente; asimismo, argumentó que construir las aldeas sobre el agua era peligroso porque muchos niños se ahogaban en el lago (Martí, 1969, t. 1: 139-140). En resumen, él o los sacerdotes debían ser intermediarios y barreras entre personas de diferentes culturas. La hispanización de algunas costumbres originarias fue desventajosa (los indígenas eran mejores cuando eran ino-

centes y buenos), pero otras se cambiaron para la conveniencia del clero y la salvación de las almas. La falta de una presencia clerical constante en las aldeas debido a su ubicación, concluía, sólo facilitaba un mayor declive de la población indígena. Martí propuso a la Corona que las aldeas se trasladaran, pero eso nunca ocurrió.

Aunque habitados principalmente por indígenas, los pueblos de agua no eran misiones. La orden capuchina controlaba las misiones activas en la provincia de Maracaibo. Desde 1691 los frailes capuchinos de España habían ejercido jurisdicción sobre los habitantes indígenas y las misiones en que vivían (Alcácer, 1962: 105). En 1758 los frailes capuchinos de Navarra y Cantabria asumieron la responsabilidad de las cuatro misiones en funcionamiento de la provincia. La visita puso a Martí en contacto, y ocasionalmente en conflicto, con los capuchinos. Como clérigos regulares, los frailes estaban fuera de su jurisdicción, lo que limitaba su capacidad para controlarlos. Martí fue en general crítico de los capuchinos aunque no los atacó, sino que trató de limitar su influencia y rol entre los laicos de la provincia y sus esfuerzos en la reducción y conversión de los diversos grupos indígenas que habitaban alrededor del lago de Maracaibo.

La primera misión visitada por Martí en su inspección fue Punta de Piedras, al otro lado del lago de la ciudad de Maracaibo. Su historia era muy peculiar, comparada con la de otras misiones, dado que se originó de la interacción violenta entre diferentes culturas. Era una comunidad de indígenas exiliados de sus comunidades de origen por ser problemáticos. Se enfrentaron con los españoles, quienes incluso capturaron a los cosinas, de habla wayuú, en represalia por las redadas en los hatos y haciendas en las llanuras al norte de la ciudad. Los hombres fueron forzados a trabajar en la construcción de las fortificaciones en las islas en la desembocadura del lago de Maracaibo; las mujeres tomadas como cautivas terminaron en Punta de Piedras. Después de ciertos años, algunos de los sobrevivientes que trabajaron en los fuertes de la desembocadura del lago fueron reubicados en la misión Punta de Piedras y casados con las mujeres cosinas (Martí, 1969, t. 1: 155-156; Mellafe, 1986: 223; AGNC, CI, 1768: 4, D. 86). Martí informó durante su visita que la misión era también el establecimiento religioso más cercano para los españoles de los asentamientos en Cabimas y de otros asentamientos a lo largo de la costa oriental del lago. En resumen, la misión tenía una historia y una demografía problemática. Los españoles que vivían entre indígenas también recibieron de los capuchinos el "pasto espiritual", lo que representaba para el obispo un importante problema jurisdiccional. En consecuencia, Martí decidió que era necesario ubicar una nueva parroquia

en La Rita, en la costa oriental, para feligreses no indios. Así podría resolver dos problemas a la vez, de demografía y jurisdicción (Martí, 1969, t. 1: 154).

Mientras Punta de Piedras era una misión cuya demografía representaba a pueblos que estaban en la mira del imperio, las misiones de Perijá, Tintiní, Belén de Piche y Tinacoa reflejaban las presiones económicas del imperio. Martí notó que a principios de 1775 había cinco grupos distintos de indígenas en la región: "Coyanos, Macoacos, Chaques, Sabriles, Aratomos" (Martí, 1969, t. 1: 265). Según él, no eran más que una sola nación, "pues hablan un mismo idioma y han tomado estos cinco primeros capitanejos o jefes de donde descienden los sobrerreferidos indios" (Martí, 1969, t. 1: 265). El estado general de las misiones no era bueno. Eran pobres y los misioneros habían tenido poco éxito en la conversión de los indios gentiles. Martí describió la situación en Tintiní como particularmente mala. Informó que solo había cuatro viviendas intactas en el pueblo, en un lugar descrito como "enfermizo" (Martí, 1969, t. 1: 271-272). Aunque Belén de Piche y Tinacoa no estaban tan mal, tampoco eran misiones saludables. Atribuyó la culpa del lamentable estado de las cosas en parte a los propios indios. Los caracterizó como vagos e ignorantes. Sin embargo, reconoció que uno de los misioneros indicó que los indígenas aceptaban bien el matrimonio y no eran propensos al abuso del alcohol: "me dice este misionero que estos indios no son viciosos en incontinencia, porque todos los casados viven con sus mujeres y rara vez se emborracha uno u otro indio" (Martí, 1969, t. 1: 275).

Los misioneros tenían la culpa de la insalubridad, según Martí, y no los indios. Como lo vio, los capuchinos estaban más interesados en ganar dinero que en salvar almas. El obispo describió el complejo sistema que usaban para la producción y el transporte de productos agrícolas. Hizo referencia a una importante plantación de cacao, de unos 5 000 árboles en total, más un hato para la cría de ganado y mulas, e ingenios y plantaciones de azúcar. Curiosamente, el hato y la plantación de cacao produjeron ingresos en beneficio de los religiosos en su conjunto, mientras que los trapiches azucareros estaban bajo el control de frailes individuales (Peña Vargas, 1995). Según el obispo, la principal preocupación de los capuchinos era la mano de obra agrícola no remunerada que generaba riqueza para su orden religiosa en la región y en España, y para el beneficio de los frailes. Los frailes capuchinos en las misiones de Perijá vigilaron estrictamente los movimientos de los indios para controlar su trabajo. Él afirmó que: "ninguno de los Misioneros permite que indio alguno salga de su pueblo menos que sea para las diligencias del mismo Misionero, de manera que estos indios están como esclavos" (Martí, 1969, t. 1: 269).

El obispo también retrató a los misioneros como carentes de diligencia en la búsqueda de la conversión de los indios, un fracaso significativo, dada la centralidad de ésta en la misión de la Iglesia en América (Perefetti, 2006: 205). Sugirió que las misiones estaban en decadencia en parte porque, pese a que se les encomendó la conversión de todos los indios gentiles de la región, los capuchinos navarros sólo hicieron esfuerzos para contactar y reducir grupos independientes. Mientras visitaba la misión en Tinacoa, Martí informó que habían transcurrido ocho años desde la última visita de los frailes a las montañas de Perijá para contactar y llevar gentiles a la misión. Afirmó que lo más que habían hecho en los últimos años era enviar a los indios de la misión a contactar otros grupos indígenas y persuadirlos de establecerse en las misiones. Sin embargo, los indios reclutados de esta manera a menudo permanecían en la misión sólo por poco tiempo. Por ejemplo, un grupo de 38 indios chaques fue incitado a establecerse en una misión en 1774. Todos, menos tres de ellos, huyeron pronto y regresaron a su región de origen (Martí, 1969, t. 1: 276).

Muy poco impresionado por la dedicación de los capuchinos a la empresa misionera, Martí los describió como más preocupados por ganar dinero que por convertir a los indios. Era habitual que las órdenes religiosas practicaran actividades económicas para autosustentarse. Pero era inusual la gran dedicación de los capuchinos como orden y de algunos de sus miembros a las actividades económicas como la cría de ganado y los cultivos del azúcar y cacao. Estas actividades eran un reflejo de los procesos económicos más amplios que estaban transformando Venezuela a finales del siglo XVIII. En Perijá las posibilidades económicas en los últimos años de ese siglo requerían mano de obra y los indios de la misión eran una fuente casi esclava de ella (Prato-Perelli, 1990). Los colonos y los funcionarios competían habitualmente con los capuchinos por el control de las poblaciones de la misión y atacaron a grupos no conquistados para esclavizarlos a lo largo del siglo XVIII (AGI, SD, 1737: 656; AGI, SD, 1736; *Misiones*, 1929: 210). En Perijá los capuchinos recurrieron al trabajo indígena no sólo racionalmente, sino también de manera consistente con las normas sociales.

No obstante, el obispo apoyó a los capuchinos como intermediarios principales con grupos de indios independientes. Este apoyo se hizo evidente en el caso de los motilones o pueblo barí. En el momento de la visita de Martí de 1774-1776 un funcionario español estaba comprometido en un esfuerzo algo novedoso para "reducir" a los motilones, o al menos persuadirlos para que dejaran de asaltar asentamientos y plantaciones españolas. Los motilones habían sido un problema continuo y una amenaza existencial para las comunidades españolas durante gran parte del siglo

XVII. A lo largo de los más de 70 años anteriores, una sucesión de gobernadores regionales había intentado conquistar o exterminar a los motilones, sin éxito. Finalmente, en 1772, prácticamente en la víspera de la visita de Martí a la provincia, el tesorero interino de Maracaibo, Sebastián Guillén, recibió importantes fondos del virrey de Santa Fe de Bogotá para intentar una reducción pacífica de estos indios recalcitrantes e indios gentiles aparentemente indomables. Para la pacificación y el asentamiento de motilones, Guillén había entrado por sendas al oeste y sur del lago, acompañado por un fraile capuchino y un intérprete motilón. Encontró varios grupos de motilones y les dio regalos. Sus esfuerzos resultaron exitosos, y los motilones dejaron de atacar los asentamientos y de asaltar las plantaciones de la región como un paso hacia la paz con los españoles.

Martí siguió criticando a Guillén, a pesar del logro de cierto grado de paz con esos indios indomables y los colonos españoles que invadían su territorio. Reconoció la importancia de poner fin a las hostilidades de larga data entre los españoles y los indios, y señaló que la pacificación progresaba rápidamente. Observó que

> ahora se están pacificando y son buenos indios, y aunque antes, habrá como unos tres años que mataban a la gente era porque tenían por enemigos a los españoles y pensaban que éstos querían matarlos; pero ahora que han visto que los españoles no les son enemigos y que no los quieren matar, ya se muestran amigos nuestros, ni ellos matan a ningún español, y suponen algunos que los indios motilones son suaves y buenos de genio (Martí, 1969, t. 1: 265).

Sin embargo, Martí no era partidario de Guillén y argumentó que, a pesar de haber gastado 17000 pesos, sus esfuerzos con los motilones no habían logrado el establecimiento de ni siquiera un solo asentamiento de misión. También sembró dudas sobre algunos aspectos de la campaña de pacificación. Afirmó que

> dichos motilones se entran por las haciendas y salen por las casas de los españoles y toman lo que les gusta, y los españoles no les pueden impedir que los motilones les hagan estos perjuicios, porque el Gobernador de Maracaibo tiene mandado que no disgusten a los motilones y estos indios causan grandes perjuicios, y aunque los españoles se quejen al Gobernador, este no da providencia ni manda que se resarzan dichos daños o perjuicios (Martí, 1969, t. 1: 266).

Argumentó que la responsabilidad de la pacificación debía ser quitada a Guillén y confiada a los capuchinos navarros encargados de las misiones de la provincia. Para el obispo, el orden colonial adecuado significaba que la responsabilidad de los indígenas recaía exclusivamente en los misioneros, no en las autoridades reales. Aunque Martí no hacía referencia directa a estas experiencias, a fines de los años sesenta de ese siglo, inmediatamente antes de su nombramiento en la diócesis de Caracas, realizó una visita, abreviada por enfermedad, a Nueva Andalucía y a las misiones franciscanas de Píritu al este de la diócesis de Caracas. Al momento de su visita, la región sufría una tensión significativa entre las autoridades franciscanas y las borbónicas sobre el buen gobierno de los indios y la relación adecuada entre los franciscanos y el Estado (Caulin, 1966; Morse, 2015). Aunque se perdió la documentación de la visita de Martí, uno no puede evitar preguntarse cómo esas experiencias moldearon su percepción de las relaciones entre las autoridades capuchinas, indígenas y borbónicas en Maracaibo, región periférica que experimentaba una rápida transformación económica. Las propuestas de Martí sobre los motilones reflejaban sus ideas (y, nos atrevemos a decir, las de la Iglesia) sobre el apropiado orden colonial. Sugirió que los capuchinos hicieran expediciones anuales a las montañas para encontrar motilones y persuadirlos para que se mudaran a asentamientos misioneros supervisados por los frailes. Creía que costaría menos y sería más efectivo que dejar el asunto en manos de Guillén. Desde la perspectiva de Martí, el enfoque de Guillén había puesto en riesgo a los españoles y no había servido a la conversión, aunque, al menos por el momento, hubiera una paz frágil. Incluso si los capuchinos eran misioneros imperfectos a quienes debía obligarse a cumplir su deber en la conversión para que dejaran de preocuparse por sus bolsillos (como en Perijá), eran ellos quienes tenían la primera responsabilidad con los indígenas, no los emisarios del Estado borbónico. Sin embargo, como obispo, Martí no podía obligar a Guillén a que abandonara sus esfuerzos de pacificación. El orden colonial, como estaba, lo dejó en el papel de un observador frustrado.

Todas las comunidades indígenas que visitó Martí, vivieran en misiones o no, mostraban de una forma u otra que estaban en transición como resultado de los cambios económicos, políticos y demográficos de la era borbónica tardía. El creciente número de personas de color en la provincia también evidenciaba ese cambio y representaba para él otro desafío. Sus comentarios sobre estos grupos demuestran su sensibilidad etnográfica. Había un número considerable de esclavos africanos en la región, tanto en la ciudad como en los valles fértiles al sur del lago de Maracaibo. Martí prestó mucha atención a sus actividades y debilidades y expresó cier-

ta preocupación por su moralidad y probidad. También hizo una crónica del surgimiento de comunidades independientes de pardos, al tiempo que describió el declive o la fractura de la esclavitud como institución, la propagación de tales comunidades a los márgenes de la provincia de Maracaibo y el desarrollo de instituciones independientes dominadas por personas de color. Su descripción de San Antonio de Ciruma es un reflejo perfecto de los rápidos cambios económicos y sociales en curso en la provincia y un ejemplo de una población de origen africano emergente y organizada, que describió de esta manera:

> Este es pueblo de españoles, y se compone de muchos zambos, negros, mulatos, ya libres, ya esclavos, que se han establecido acá. Las tierras acá son muy fructíferas y muy frondosas. Se tiene este pueblo por enfermizo, y los serenos de noche son muy malos, y dicen que esta tierra es mala sólo para los blancos, pero que para los negros y mulatos y zambos no es enfermiza (Martí, 1969, t. 1: 127).

San Antonio de Padua de Ciruma, antigua misión capuchina que había fracasado en la década de los cuarenta, tenía en la de los sesenta una población compuesta principalmente por personas de ascendencia africana. Aunque seco y cubierto de vegetación de matorral, el sitio de la misión tenía ciertas ventajas: había fuentes confiables de agua y suelo fértil (Martí, 1969, t. 1: 150). El obispo señaló que a "una cuadra de esta Iglesia hay tierras buenas para labranza y dan buenos maíces, yucas, habas, frijoles, batatas, uyamas, y dice este Capitán que hasta el cacao se podría dar" (Martí, 1969, t. 1: 150). A pesar de estas ventajas, la misión no había durado mucho. Resumió sucintamente el destino final de la misión: "los religiosos valencianos se fueron, y los indios murieron" (Martí, 1969, t. 1: 150).

Incluso antes de que esta misión terminara, los no indios comenzaron a establecer residencia en el área. Además de la tierra cultivable y las fuentes confiables de agua, la presencia de los capuchinos significaba que había sacerdotes disponibles para escuchar confesiones, decir misas, bautizar niños, celebrar matrimonios, consolar a los moribundos y enterrar a los muertos. Muchas regiones en zonas rurales de Venezuela sólo tenían acceso limitado a los servicios religiosos. La mayoría de los clérigos seculares residían en ciudades y pueblos, lo que significaba que las personas humildes que vivían en las zonas rurales dependían de las visitas ocasionales de los sacerdotes. La escasez de sacerdotes fue un problema generalizado en todo el imperio español, reconocido incluso por la Corona. Una cédula real de 1764 instruyó a los funcionarios para garantizar que en cada pueblo

y asentamiento distante a más de cuatro leguas de una iglesia parroquial residiera un clérigo, aprovechandose de los fondos de las vacancias menores de obispados y de la real hacienda para sustentarlos (AGNC, CCO: SC. 21, 12, D. 5). La presencia de un sacerdote en Ciruma y su ubicación en un área aislada, distante del centro administrativo más cercano, hicieron de las tierras al este del lago de Maracaibo un refugio para personas libres de color.

Los que emigraron al asentamiento de la misión y sus alrededores eran personas de raza mixta de ascendencia africana. Según Juan Besson, los colonos que llegaron a Ciruma eran marginados del sur:

> el pueblo de Ciruma fue fundado en 1760, hacia el este de la actual Lagunillas del Lago, donde aún se ven los cimientos del caserío. Sus primeros habitantes fueron africanos de mala índole, lo que les obligó (por sus pleitos con los vecinos) a retirar su fundación al norte del río Misoa. Sus supersticiones y malas costumbres dividieron el pueblo en dos partidos, cada uno de los cuales fundó un caserío (Besson, 1973, t. 1: 192-193).

Algunos de los fundadores podrían haber sido esclavos fugitivos. Martí informó que las depredaciones de los barí o motilones en el sur del lago habían perturbado severamente la economía de las plantaciones. Muchas de éstas en los valles de San Pedro y Santa María habían sido abandonadas y los esclavos habían quedado a su suerte huyendo hacia zonas menos peligrosas. Para 1767, unas 245 personas vivían en la misión abandonada y en el campo circundante. En 1774 informó que la población total era de 284 personas (AGNC, CCO, 1767: SC. 21, 12, D. 5; Martí, 1969, t. 1: 149).

Además de los migrantes pardos, la misión abandonada también atrajo la atención de los vecinos de Maracaibo. Las haciendas en las llanuras cercanas a este lugar habían tenido dificultades por las invasiones indígenas. Los cosinas, un pueblo similar a los wayúu, también estaban atacando las haciendas en las cercanías de la ciudad, lo que provocó la búsqueda de nuevos pastizales en las inmediaciones. Poco después de la partida de los capuchinos valencianos de Ciruma, el virrey de Santa Fe de Bogotá otorgó una licencia para poblar el área a Joaquín del Condado Álvarez, un vecino de Maracaibo, con permiso para fundar nuevos asentamientos. El terreno asignado era de 20 leguas cuadradas (una de las cuales pertenecía a la antigua misión) hacia el este, norte, sur y 20 leguas hacia el oeste (Martí, 1969, t. 1: 150). En las siguientes décadas muchos vecinos de esta provincia establecieron hatos para ganado mayor y menor, como ovejas y cabras, en las cercanías de la ciudad. Una encuesta realizada en 1767 por orden del go-

bernador Alonso del Río y Castro dio cuenta de al menos 18 hatos a un día de caminata desde San Antonio de Ciruma (AGNC, CCO, 1767: SC. 21, 12, D. 5).

La detallada descripción de Martí de la aldea en 1774 señalaba que la población de la antigua misión era principalmente de ascendencia africana, incluidos los líderes y autoridades de la comunidad. Observó que "acá hay un capitán o fundador moreno, llamado Diego Antonio Arraya. Hay un alférez, también moreno, dos sargentos, también morenos, y dos cabos de escuadra, también morenos" (Martí, 1969, t. 1: 147-148). El capitán le dijo a Martí que él y sus subordinados eran las autoridades debidamente constituidas de la comunidad y gobernaban el pueblo, incluso administrando justicia civil y penal. Indicó además que remitía cualquier asunto demasiado importante o complejo al corregidor español de la zona, don Gonzalo Antonio Gonzáles de Herrera, quien era un vecino de Maracaibo pero residía en La Rita, cerca de la misión en Punta de Piedras, y aparentemente nunca se había molestado en visitar Ciruma. Martí pensó que Gonzáles de Herrera quería supervisar la región sin hacer ningún esfuerzo en particular y que su cargo era inapropiado porque no había indios presentes, sólo "españoles, negros, mulatos, etc." y los corregidores generalmente se asignaban para gobernar a los indígenas (Martí, 1969, t. 1: 148).

La existencia de lo que Martí caracterizó como una milicia negra plantea preguntas esenciales sobre la sociedad que se estaba formando en la misión anterior. Notó que los habitantes pardos parecían vivir bajo disciplina militar. Dijo que "este capitán, con su alférez, sargentos y cabos de escuadra y muchos hombres que vio en las filas, formaron una compañía de milicias, con guardia en la casa real, caja y bandera militar" (Martí, 1969, t. 1: 152). Si bien las compañías de milicias formadas por pardos y personas de color eran una característica común de la Venezuela de fines del siglo XVIII, generalmente tenían oficiales blancos (Twinam, 2015). A principios del siglo XIX, las comunidades afrovenezolanas de la región mantenían organizaciones, a menudo establecidas para la veneración de San Benito a través de la interpretación de tambores, canciones y bailes distintivos conocidos como los chimbángüeles, y trabajaban para limitar la influencia de los forasteros dentro de las comunidades de la región (Linder, 2007). Lo que vio Martí en 1774 pudo haber sido una manifestación temprana de las organizaciones afrovenezolanas casi autónomas que florecieron unas décadas más tarde.

Mientras el comentario de Martí sobre la milicia proporciona información sobre una diversidad poblacional creciente y compleja en la provincia, sus observaciones sobre la Iglesia expresan lo que para él era un problema más acuciante, reflejo, también, de una demografía cambiante. La iglesia

en Ciruma sirvió a una población grande y dispersa. Martí calculó la población de la aldea en 284 almas, pero estimó que varios cientos de habitantes vivían en un amplio territorio que se extendía al este y al sur de San Antonio de Ciruma y asistían a la iglesia. Algunas de las zonas cuyos habitantes viajaban a San Antonio de Ciruma para recibir el "pasto espiritual" pertenecían a la jurisdicción de la iglesia parroquial de Maracaibo, mientras que otras eran de asentamientos pertenecientes el curato de Casigua, situado en el actual estado de Falcón (Martí, 1969, t. 1: 149). La dispersión de la población creó un problema jurisdiccional para el obispo, dado que consideraba que San Antonio de Ciruma todavía era una dependencia de Maracaibo, y él era muy vehemente en cuidar la sujeción de los feligreses a sus respectivas jurisdicciones y de que pagaran al clérigo los dineros que debían.

Una cuestión jurisdiccional aún más difícil que enfrentó Martí se refiere al sacerdote que servía a los habitantes de Ciruma y su interior. Cuando el prelado llegó a San Antonio de Ciruma, en marzo de 1774, encontró viviendo allí a fray Manuel de Burlada, un fraile capuchino de la provincia española de Navarra, es decir, clérigo regular que servía en una parroquia secular. Esta situación, problemática desde la perspectiva del obispo, fue en parte una solución política a una grave escasez clerical, aunque consistente con la cédula de 1764. Había estado en funcionamiento durante algunos años en el momento de la visita en 1774. Martí consideraba que Burlada no era la mejor solución a la escasez clerical, pues lo caracterizó como "hombre bien insustancial y de poca formalidad, y para el fomento de este pueblo sería conveniente un hombre de sagacidad" (Martí, 1969, t. 1: 148). También lo criticó por las faltas al decoro. Según los informes, el fraile era un bebedor problemático. Al respecto, Martí afirmó:

> Se me ha denunciado que este religioso Capuchino bebe mucho aguardiente, y que se le calienta la cabeza, y entonces todo es gritos y barajuste a todo el pueblo, y ha llegado a dar públicamente una bofetada a Bartolo Vicuñas, moreno. Le he prevenido que beba poco aguardiente y que modere su genio, que él confiesa que es sanguíneo (Martí, 1969, t. 1: 148).

Martí estaba preocupado no sólo por la aparente falta de seriedad de Burlada, sino también por sus desvaríos mientras estaba embriagado. Deseaba tener esa comunidad emergente más claramente bajo el control diocesano. El obispo expresó preocupación acerca de la recaudación de dinero del fraile por confesar y administrar otros sacramentos. Informó que el fraile recibía dos reales de plata de cada persona que confesaba. Martí ordenó

que no se le pagara, ni siquiera voluntariamente, por la confesión o cualquier otro sacramento. Creía que la desaparecida misión era propiamente una dependencia de la iglesia parroquial de Maracaibo y que los ingresos pertenecían al cura de esa iglesia (Martí, 1969, t. 1: 151).

A pesar de las complicaciones, Ciruma le presentó a Martí la oportunidad de involucrarse directamente en la reforma mediante la construcción de una comunidad ordenada. El obispo vio potencial en Ciruma. Tenía un sacerdote, aunque no el ideal, tenía autoridades dignas y su ubicación era un buen augurio para el desarrollo económico. La población, como lo demuestra el número de viviendas en 1774, en comparación con años anteriores y el número de viviendas en construcción, estaba creciendo (Martí, 1969, t. 1: 149). La verdadera oportunidad era lograr que los habitantes vivieran ahí todo el tiempo. Si bien había 36 casas en el pueblo, sólo nueve familias vivían allí de manera permanente; otras 20 familias, aunque tenían casas en el pueblo, residían sólo temporariamente o iban a las fiestas y dedicaban el resto del año a sus hatos y conucos (parcelas de subsistencia), la mayoría de los cuales estaban a una legua y media o dos de la aldea (Martí, 1969, t. 1: 150-151). Martí trató de alentar a los que vivían en la periferia a vivir en el pueblo, argumentando que había buenas tierras cerca. Habiendo sido informado por el capitán afrovenezolano de que con 30 pesos podía sembrar 1 000 plantas de plátano cerca al pueblo, Martí entregó sesenta pesos para plantar 2 000 plátanos, "un favor de esta Iglesia de San Antonio de Padua", y para las personas instaladas en Ciruma construyó una casa. Cada familia recibiría plátanos del platanal a un real cada uno. Los ingresos adicionales del platanal irían al mantenimiento y apoyo de éste y de la iglesia (Martí, 1969, t. 1: 151-152). También ordenó la construcción de una nueva iglesia utilizando los cimientos de la estructura existente (Martí, 1969, t. 1: 149).

Como hemos señalado, éste no fue el único momento en que Martí sugirió planes para una comunidad ideal (por ejemplo, trasladar los pueblos de agua a Mene). Esta vez fue notable la inversión directa de fondos en el proyecto y la aparente expectativa de que esos fondos y el plan pudieran marcar la diferencia. Su disposición a trabajar con el capitán de la milicia de Ciruma fue una elección pragmática. En primer lugar, la comunidad era demográficamente homogénea, todas personas de color. Como se señaló, en muchas otras circunstancias surgieron problemas cuando personas de diferentes razas convivían en comunidades. El capitán representaba un sistema ordenado y sabía cuándo recurrir a otra autoridad según fuera necesario. En segundo lugar, el problema de la jurisdicción (un religioso poco competente al servicio de una parroquia secular) era complicado, pero

Martí podía dejarlo de lado con el fin de propiciar la construcción de una comunidad ordenada.

En todos los lugares que visitó Martí en Maracaibo, lo que antes se interpretaba como desorden, se transformó en cambios, transiciones, crecimiento de todo tipo y poblaciones que luchaban por adaptarse a las circunstancias de la era borbónica tardía. Del mismo modo que el impulso del obispo al platanal en Ciruma fue un esfuerzo por crear cambios, también lo fueron las plantaciones de Perijá de los capuchinos, tales como las del cacao, el azúcar y el ganado, productos demandados por el comercio transatlántico. ¿Por qué los capuchinos no podían producir para obtener beneficios? El problema jurisdiccional constante de Martí en muchos sentidos expresaba cuestiones más amplias. Las reglas, ya fueran las que definían jurisdicciones entre seculares y religiosos, civiles y religiosos, entre virreinatos y obispados o morales e inmorales, habían sido porosas en lugares periféricos, como Maracaibo, mucho antes de la llegada del prelado. En la era borbónica, con cambios que se aceleraban tan rápidamente, Martí, el etnógrafo, que adoraba el orden hasta llegar incluso a dar un poco de dinero para cultivar plátanos, podía ver la transición dondequiera que fuera, pero era poco lo que podía hacer.

Cuatro años después de completar su visita a Maracaibo, Martí se aventuró al sur y al este de Caracas a través de lo que ahora son los estados de Apure y Guarico. Hizo esta parte de la visita en dos viajes. Entre enero y mayo de 1780 se dirigió a las regiones occidental y meridional (actualmente Apure), áreas que eran abrumadoramente indígenas, con misiones a menudo fundadas menos de 10 años antes de la visita del mitrado. Nueve de las 12 comunidades eran misiones. Entre enero y abril de 1783 Martí visitó lo que hoy es Guarico, en las áreas orientales de la diócesis de Caracas, que limitaba con la diócesis de Puerto Rico (Nueva Andalucía), y al norte de lo que ahora es el estado de Miranda. En esa zona, sólo seis de las 16 comunidades eran indígenas. De ellas, tres tenían entre 92 y 100 por ciento de indígenas, pero tres, oficialmente misiones, sólo tenían 13 (Barbacoas), 22 (Camatagua) y 41 por ciento (Altagracia) de indígenas (Martí, 1969, t. 7: 217, 225, 231, 237, 249 y 257). Demográfica, económica y culturalmente en sus dos visitas, el prelado vio dos regiones distintas.

En parte debido a que las regiones que visitó Martí en 1780 eran muy remotas, relató menos tensión interétnica. Fue un etnógrafo cuidadoso, aunque no intencionalmente (Rodríguez-Alegría, Scaramelli y Navas Méndez, 2015). Por ejemplo, en la misión de Achaguas, establecida en 1779 con población de guamos y otomacos, señaló que los indígenas no tenían vicios notables. No eran propensos a la embriaguez y no abandonaban a

sus esposas después de tener hijos. Observó la desnudez indígena, pero también notó su capacidad de cambiar ante las expectativas culturales. En el pueblo, las mujeres usaban ropa si la tenían, pero no fuera del pueblo, donde las mujeres y los hombres se pintaban con onoto, un tinte rojo obtenido de las semillas de un arbusto local (Martí, 1969, t. 2: 108-112). Los otomacos de Cunaviche (establecidos en 1776) se organizaban en clanes (tres linajes), cada uno gobernado por su propio capitán (Martí, 1969, t. 2: 119). En San Juan de Payara (1769) la demografía era más compleja porque era una misión compuesta por cuatro naciones: otonacos, yaruros, taparitas y guaranaos. Cada una de ellas nombró a su propio capitán para gobernarse, el que retenía el liderazgo mientras la nación no decidiera que había cometido un delito (Martí, 1969, t. 2: 114). Los indígenas de San Juan no tenían problemas con la embriaguez porque el misionero no lo permitía, siempre estaban desnudos y se inclinaban hacia lo bueno o lo malo dependiendo de cómo veían la situación (Martí, 1969, t. 2: 113-114). Claro, estaban "inclinados a supersticiones, hacen brujerías, y cometen idolatría", pero su misionero debía tratar de alejarlos de esas prácticas con "suavidad y prudencia" para que no huyeran de la misión (Martí, 1969, t. 2: 114).

La huida, o migración, es otro tema frecuente en las notas de Martí en 1780. Los conucos en Cunaviche estaban a cinco leguas de la misión; por eso, los indígenas se trasladaban regularmente entre los conucos y la ciudad (Martí, 1969, t. 2: 120). En Misión de Arriba, anota el obispo, los indios abandonaban la misión hacia el monte durante tres o cuatro meses seguidos, y destaca que los cónyuges eran fieles, aunque todos en el pueblo estaban desnudos (Martí, 1969, t. 2: 150). En ambos casos, Martí destacó la movilidad que permitía a los naturales cambiar culturalmente entre las realidades indígenas y coloniales. Por razones que no especifica, no se refiere en estos casos a indígenas que se movían de un lado a otro entre misiones y conucos como fugitivos, o indios fuera de las misiones sin permiso. Es posible que en 1780 las misiones no estuvieran suficientemente establecidas como para retener a los indígenas, lo que Martí reconoció tácitamente, o pensó que los indígenas no eran lo "suficientemente cristianos" como para aplicarles las mismas normas de las misiones maduras. De cualquier manera, su comentario (y los espacios entre líneas) proporcionan una ventana a las tradiciones indígenas y las realidades coloniales.

Como Martí prestó mucha atención a las tradiciones matrimoniales entre su rebaño no indígena, no sorprende que haya hecho una crónica de las tradiciones matrimoniales indígenas con un ojo etnógrafo. Observó si estaban casados, y aceptó sus definiciones de esposos y esposas como fundamentos, dado que no habían estado en la misión el tiempo suficiente

para casarse por la Iglesia. Sus notas muestran la diversidad de las poblaciones originarias de la región y sus diferentes costumbres matrimoniales. En Achaguas, un matrimonio era estable si una pareja tenía hijos. En Camaguan, donde la embriaguez indígena era más problemática, los hombres cambiaban de esposa (Martí, 1969, t. 2: 136). Los esposos en Cunaviche dejaban una esposa y tomaban otra si había algún tipo de pelea o desacuerdo ("disgusto" o "riña") entre los dos; ése era un vicio que el misionero no había podido cambiar (Martí, 1969, t. 2: 120).

Quizá más que nada, y como lo había hecho en Maracaibo, a Martí le preocupaba que el contacto con los españoles no contaminara a los indios. Su tendencia a pensar que los indígenas eran salvajes nobles para ser protegidos de los inmorales no indios es evidente, como lo fue su preocupación por el desarrollo de la ganadería como una empresa económica para los no indígenas en áreas cercanas a las misiones. Sabía que a los ganaderos tampoco les gustaban los misioneros. Los propietarios de hatos alrededor de San Rafael codiciaban las tierras indígenas y los misioneros solían pastar en ellas ganado para pagar los gastos. Además, los ganaderos no aprobaban a los misioneros en su papel de intermediaros entre ellos y los indios (Martí, 1969, t. 2: 130-131). Martí y otros misioneros insistieron en que los indígenas necesitaban a los religiosos para atenuar los perjuicios que recibían de los españoles. Tal fue el caso en la misión de Capanaparo, fundada por los capuchinos, punto más meridional de la visita obispal en 1776. Había estado sin misionero durante un año cuando Martí llegó en 1780. Según éste, los trabajadores empleados por los ganaderos habían puesto en peligro la moralidad de los indios; los esclavos de los ganaderos y otras personas libres de color culpaban a los indios por los robos que cometían personas de color, aunque él no tenía pruebas para culpar a nadie; y lo que es peor: los esclavos y las personas libres de color corrompían a las indias en su "vida torpe" (Martí, 1969, t. 2: 127). De hecho, el vicio había florecido en misiones que tenían grandes poblaciones no indígenas. Cuando el fraile capuchino Thomas Bernardo de Castro llegó a Camaguan en 1768 tuvo que limpiar la misión de zambos y negros que vivían en "total libertad de conciencia", y los indios llegaron a ser 57 por ciento en 1780. Años después, todavía luchaba contra la embriaguez y la brujería (Martí, 1969, t. 6: 420; t. 2: 136). Propiedad de un vecino de Calabozo, la pulpería situada a una cuadra de la plaza del pueblo era una fuente de infinita embriaguez en la Misión de Abajo (56 por ciento indígena) (Martí, 1969, t. 7: 13; t.2: 152, 154). Consciente o no, el prelado aceptó el mito del salvaje noble. Las misiones saludables eran aquellas con pocos no indígenas; cuanto mayor fuese el número de no indígenas, mayores serían los pecados.

La visita del obispo en 1780 a las misiones más remotas también demostró que, cuando la situación lo requería, podía ser pragmático (Martí, 1969, t. 2: 135, 141; Caulin, 1967). Abundan las exhortaciones contra el baile en la mayor parte de su visita, que duró 13 años. Sin embargo, en Camaguan, cuando los indios de Guamo saludaron su llegada con bailes y música, no levantó una ceja (Martí, 1969, t. 2: 135). La desnudez indígena en misiones remotas era un hecho común, tal vez un reflejo de la pobreza material, el clima o la tradición cultural en algunos casos, pero no se interpretó de inmediato como un comportamiento inmoral y escandaloso. En Cunaviche Martí le dio al misionero 50 pesos para comprar pantalones y vestidos para los otomacos, a fin de que se acostumbraran a usar ropa, pero no los reprendió por estar desnudos (Martí, 1969, t. 2: 119). No le importó que el misionero de San Rafael, un capuchino experimentado de Andalucía, usara una escopeta para defenderse si su vida era amenazada (Martí, 1969, t. 2: 129).

Martí entendió que la misión requería que los misioneros actuaran de acuerdo con sus circunstancias y que eso también requería cierta adaptación en las prácticas lingüísticas. Sabía que los misioneros tenían que hablar en lenguas indígenas, incluso si los textos relacionados con el aprendizaje de la fe estaban en español. En las misiones franciscanas de Píritu, que visitó en 1766, la tradición establecida desde hacía mucho tiempo era que un misionero se convirtiera en un especialista en idiomas, encargado de enseñarlos a otros misioneros y, antes de la década de 1750, que se tradujeran los textos religiosos a lenguas indígenas (Morse, 2015). Martí encontró una situación dramáticamente diferente en su visita de 1780. El lenguaraz en Capanaparo, especialista en idiomas, no era un clérigo, sino un mulato libre, Juan Severiano López. Antes de la muerte del sacerdote, le había dado a López el título de gobernador de indios para que pudiera usar sus habilidades lingüísticas para llevar a los nativos a la misión y a fin de que tuvieran una "vida civil y cristiana". Martí reiteró el compromiso de la Iglesia con López y lo exhortó a hacer lo que pudiera para mantener a los indios en misión incluso sin un misionero de tiempo completo (Martí, 1969, t. 2: 126-127). Sus comentarios sobre las personas de color indican que su percepción de ellos era circunstancial. Respetaba a los pardos de Ciruma porque los líderes de la comunidad étnicamente homogénea trabajaban activamente para instituir el orden. La falta de orden y los límites porosos entre los diferentes grupos étnicos en la Misión de Arriba le parecían preocupantes porque conducían a más vicios. En Camaguan, debido a la urgencia espiritual, tuvo que confiar en López. No era misionero, no era español, pero era todo lo que el prelado tenía. Todos deberían salvarse, pero Martí

sabía que no todos se salvarían. Informó que en Cunaviche aproximadamente la mitad de los otomacos aún no tenían fe, y algunos indios llegaban a la misión y aceptaban el bautismo sólo cuando estaban gravemente enfermos (Martí, 1969, t. 2: 119). En San Rafael había 20 indios que rechazaron el bautismo (Martí, 1969, t. 2: 129). En ninguno de los casos sugirió que los misioneros locales hicieran algo para forzar un cambio. Salvar almas y salvar misiones significaba que los misioneros tenían que ser pragmáticos.

Tres años más tarde, Martí notó que las comunidades más al norte eran lo inverso en términos demográficos a lo observado en el viaje de 1780. Se trataba de una región densamente poblada por gente diversa. Sólo seis de las 16 comunidades eran misiones y en tres de ellas menos de la mitad de la población era indígena. En las seis misiones, algunas de las tendencias observadas en 1780 aún se notaban en 1783. Los misioneros no podían trabajar con las normas que usaban en Apure porque su control de los cargos era más débil. La práctica pragmática fue importante en su actuación. Por ejemplo, en Altagracia, una misión en la que sólo 41 por ciento de los habitantes eran indígenas, Martí permitió que los guayqueríes bailaran en bodas, bajo supervisión, porque, según su costumbre, un matrimonio no era oficial sin bailar (Martí, 1969, t. 2: 503). La movilidad era parte de la norma indígena. Se suponía que los indígenas de Barbacoa debían pagar tributo, pero, si su corregidor intentaba hacerlos pagar, huían a una comunidad improvisada (Vila, 1980, t. 2: 299). Los indígenas en Camatagua, al menos según la memoria popular, resistieron el proceso de vivir en misión. En 1783 sólo 22 por ciento de la población, 2 263 habitantes, eran indígenas y un poco irritables (Martí, 1969, t. 7: 257). Muchos de ellos migraban dentro y fuera de la misión con frecuencia. Eran más diversas Palenques, Chaymas y Cumanagotos de Nueva Barcelona, Quiriquiris, Saviras y Güeres. Los zambos que se hacían pasar por indígenas se incorporaron a la comunidad multiétnica de Camatagua. A pesar de la naturaleza quejumbrosa de la población indígena, Martí se preocupó más por las malas influencias que podían recibir de los no indígenas. Dos de los españoles de la ciudad eran propietarios de pulperías y atendían a indígenas. El mitrado los describe como solteros itinerantes, vagos que se aprovechaban de las mujeres indígenas. Las autoridades, insistió el obispo ante esto, debían proteger a los más vulnerables de los vicios (Martí, 1969, t. 2: 516-524). Altamira era una de las dos misiones que eran completamente indígenas (compuesta de indígenas palenques y cumanagotos), pero no por eso estaba a salvo. Allí, a Martí le preocupaban las rochelas o cumbes, comunidades compuestas por indígenas no evangelizados, personas libres de color y esclavos fugitivos que vivían en un desenfreno total (Vila, 1980, t. 2: 310). Propuso eliminar

los cumbes y rescatar a los indígenas para llevarlos a las misiones. Opinaba que permitir la existencia de cumbes los fortalecía, los convertía en un centro de crímenes y eran una mala influencia para los indios (Martí, 1969, t. 2: 470-472).

Las preocupaciones de Martí reflejan las realidades socioeconómicas, demográficas y políticas de la región en 1780. Viajó a través de regiones escasamente pobladas en las que se practicaba una economía productora de azúcar a pequeña escala y donde había una creciente producción ganadera; vio el comienzo del proceso de transformación de los llanos centrales producido por el comercio de ganado, consolidado ya a principios del siglo XIX. Las áreas del norte de Guarico que bordeaban la gran región de Caracas y Nueva Andalucía estaban más densamente pobladas. Los habitantes se dedicaban al comercio de ganado y otros animales. Más importante era el cacao, históricamente cultivado en plantaciones de dueños ausentes con mano de obra esclava (Aizpurua, 1993; Cromwell, 2018). El azúcar también tenía su lugar en la economía. La demografía de comunidades como Sombrero (64 por ciento de población negra o mulata) y San Francisco (71 por ciento de mulatos) reflejan esa historia (Martí, 1969, t. 7: 213, 260). También Calvario y San Fernando tenían poblaciones esclavas considerables (38 y 28 por ciento, respectivamente) (Martí, 1969, t. 7: 220, 228). Allí predominaba el cultivo del tabaco y del cacao para consumo personal y para comerciar, a menudo ilegalmente, y pagar los impuestos. Cromwell argumenta que la incapacidad de la Corona para proporcionar a Venezuela bienes materiales esenciales (como ropa barata) empujó a los venezolanos al comercio ilegal de cacao y tabaco. Martí entendía la falta de ropa para niños en Camatagua como evidencia de pobreza, lo que probablemente fue una evaluación acertada. La pobreza material (y una oferta de ropa generalmente inadecuada) también puede ser reflejo de la represión borbónica del comercio ilícito, que ocurrió durante la visita del obispo, o como resultado de la desaparición del tabaco como fuente de ingresos (Vila, 1980, t. 2: 334; Cromwell, 2018: 80-82; Deans, 1992).

Siendo aún un observador de estas transiciones económicas, Martí se encontró con las reformas borbónicas asociadas a la política religiosa, como la castellanización de los indios. Los misioneros franciscanos de las misiones de Píritu insistían en que la evangelización de los indios no se podía llevar a cabo prescindiendo de las lenguas nativas. En 1761, antes de la visita, el Consejo de Indias había emitido una real cédula destinada a Nueva Andalucía que prohibía traducir los catecismos, sermones y otros textos religiosos a lenguas indígenas, la que ponía punto final a décadas de tensión por este tema entre franciscanos, funcionarios borbónicos y la élite local

(Caulin, 1967; Morse, 2015). Martí visitó Nueva Andalucía siendo obispo de la diócesis de Puerto Rico en 1764, cuando aún perduraban los recuerdos de las controversias asociadas al uso de las lenguas indígenas. Aunque la documentación de aquella visita ya no existe, se supone que el prelado no olvidó lo aprendido en ese momento. Para 1766, la política aplicada en Nueva Andalucía se había generalizado a toda América (Taylor, 1996). Casi dos décadas después los misioneros franciscanos de Nueva Barcelona parecían haber olvidado su defensa de las lenguas indígenas en las misiones de Píritu porque cuando se reunieron en 1783, ante el lamentable estado de las misiones, concluyeron que la decadencia se debió al uso de las lenguas indígenas en la evangelización y a la influencia corrupta de los no indígenas de las misiones (Caulin, 1967: 164-165). Así como Martí estuvo al tanto, sin duda, de las controversias asociadas con las lenguas indígenas y la evangelización de la década de los sesenta, siendo obispo de la diócesis de Caracas en 1783 debía conocer las opiniones de los franciscanos al respecto en la de los ochenta. Sus comentarios en la visita sobre los idiomas indios parecen reflejar las políticas, prácticas y preocupaciones cambiantes de Venezuela y de otras partes de la América borbónica.

En 1780 Apure era una tierra misionera con poca presencia de la civilización hispánica, por lo que Martí, como obispo secular, era muy cauteloso al hablar. Aparte de la concesión al lenguaraz en Capanaparo, se refirió con cuidado y circunspección al idioma. Limitó sus comentarios a si los indígenas hablaban español o no. De la situación en Cunaviche, por ejemplo, dijo que los otomacos y el misionero no se entendían mutuamente porque aquéllos no hablaban español (Martí, 1969, t. 2: 122). Tres años después, en Guarico, una provincia más hispanizada, los misioneros y Martí fueron más explícitos en sus prohibiciones de las lenguas indígenas, de manera consistente con la política borbónica. El misionero en Lezama prohibió a sus dependientes hablar lenguas indígenas y castigó a quienes lo hacían (Vila, 1980, t. 2: 325); el de Camatagua prohibió los idiomas indios para privilegiar el habla del español (Martí, 1969, t. 2: 520). En otros casos, muy probablemente debido más a la demografía diversa de la región que a la preocupación borbónica, los indígenas ya no hablaban sus idiomas porque estaban españolizados (Martí, 1969, t. 2: 452). Esa realidad, sin embargo, pudo haberle parecido al obispo una bendición. Más indígenas hablaban español, así que eran más civilizados, pero también estaban más sujetos a interacciones corruptas con los no indígenas.

Si algo sabemos de la época borbónica es que se define por complejidades políticas, económicas, sociales, culturales y religiosas, todas entrelazadas e impuestas sobre una América Latina que España no pudo controlar

completamente. Reformas claras y órdenes fuertes en práctica diaria teníanpoca vigencia, pues dependían de las condiciones locales. Martí se conoce como reformista de la época borbónica, pero quizá no tanto como reformista borbónico. En la cuidad de Caracas y sus alrededores, donde sus órdenes se observaban, más bien se puso en conflicto con reglamentos como la real pragmática sobre matrimonio, porque los reglamentos violaban su moral religiosa (Perefetti, 2006 y 2004; Waldron, 1989). Venezuela, en la época borbónica, se presenta como ejemplo clásico de los problemas que se nota en estudiar las reformas borbónicas. Martí, como las consecuencias de las reformas, no se puede explicar fácilmente. Fuera de Caracas, poca vigencia tenían las palabras de quien entendía bien las limitaciones impuestas por condiciones locales.

La Venezuela que Martí vio entre 1771 y 1784 no era una entidad colonial homogénea. Las autoridades con poder y las jurisdicciones estrictamente definidas existían más claramente en Caracas y sus alrededores que en la totalidad de Venezuela, como lo dejan en claro otros historiadores que trabajaron la visita del obispo. En Maracaibo, Apure y Guarico era diferente. Venezuela era menos definida y más amorfa en las comunidades misioneras de Apure del extremo sur, bordeando el Orinoco, donde la presencia indígena era más consistente y la cultura más coherente. Allí Martí fue un observador etnográfico, preocupado pastoralmente, que dio consejos pragmáticos, un poco de dinero para ropa y permitió prácticas locales, aunque fueran lejanas a las normas eclesiásticas. Maracaibo y Guarico eran diferentes. En Maracaibo las interacciones de diversos grupos de personas ajenas al control colonial sistemático creaban un conjunto de problemas a las autoridades. Las disputas jurisdiccionales, ya fueran eclesiásticas o de carácter civil/religioso, sumaban inconvenientes al gobierno. Martí parecía un árbitro con su silbato roto. Aunque pedía sanciones, no las podía imponer. En toda la provincia las soluciones se definieron localmente según la costumbre, dependiendo de la historia y la conveniencia, generalmente extralegal. Venezuela "existió" a través de los corregidores y gobernadores reales que intentaron, en ocasiones, seguir los dictados de la Corona, pero a menudo trabajaron fuera de la práctica colonial habitual, legal o moral, según lo exigían las circunstancias. Por otra parte, la economía y las posibilidades que abría el mercado trasatlántico lo definían todo. En Guarico, cerca de Caracas, las autoridades reales estaban más presentes. Allí, 10 de las 16 comunidades visitadas por Martí en 1783 no eran indígenas, tenían una interacción regular con las autoridades civiles españolas, eran demográficamente mixtas y, como lo implicó el obispo, experimentaron las consecuencias de las políticas

económicas borbónicas de manera más aguda que las más cercanas al Orinoco o las de la provincia de Maracaibo (al menos a mediados de la década de los setenta).

Entender que en Venezuela el gobierno real borbónico era más una ficción que una realidad implica revisar cómo entendemos a Martí. Lo que él explica permite definirlo como un etnógrafo más que como un reformador, dado que describió culturas en transición. Documentó las poblaciones indígenas y las crecientes poblaciones multirraciales, materialmente pobres, presionadas por fuerzas regionales y trasatlánticas más allá de su control. Sin embargo, los venezolanos desarrollaron ricas costumbres locales que a Martí no le gustaban, pero eran costumbres que le daban sentido a sus vidas. Cualquier reunión dominical en la iglesia en Calabozo, por ejemplo, incluía una discusión en profundidad de todos los asuntos relacionados con el comercio de ganado. Notó que las mujeres en toda Venezuela también opinaban en las iglesias (Martí, 1969, t. 1: 123- 124). En Parapara, la gente creía que ciertas frutas recolectadas el viernes santo podían curar enfermedades, que las personas no debían bañarse o cepillarse el cabello los viernes durante todo el año, que casarse un martes era mala suerte (Martí, 1969, t. 5: 335), y en Chaguaramal creían que el uso de ciertos amuletos podría curar enfermedades. Los lazos de compadrazgo que se formaban voluntariamente eran más estrechos que el compadrazgo creado mediante el bautismo o la confirmación y el llamado de un pájaro guacagua o tititigi escuchado en el momento equivocado de la noche significaba que alguien iba a morir (Martí, 1969, t. 5: 422). Incluso a los clérigos y funcionarios les gustaba un buen juego de naipes (Martí, 1969, t. 1: 123). Y no importa cuán fuertemente el obispo creyera que si los hombres y las mujeres se tomaban de la mano y se tocaban los brazos abrían las puertas al pecado: siempre que podían y donde podían, las personas encontraban razones para bailar (Martí, 1969, t. 1: 250, 316, 335 424).

REFERENCIAS

ARCHIVOS Y SIGLAS

AGI	Archivo General de Indias, sección:
SD	Santo Domingo
AGNC	Archivo General de la Nación de Colombia, secciones:
C	Ciruma

CI Caciques e Indios
CCO Ciruma, Curas y Obispos

FUENTES IMPRESAS Y BIBLIOGRAFÍA

Aizpurua, Ramón (1993), *Curazao y la costa de Caracas: introducción al estudio del contrabando de la provincia de Venezuela en tiempos de la Compañía Guipuzcoana, 1730-1780,* Caracas, Academia Nacional de la Historia.

Alcácer, Fray Antonio de (1962), *El indio motilón y su historia*, Cundinamarca, Paz y Bien.

Arellano Moreno, Antonio (ed.) (1970), *Documentos para la historia económica en la época colonial: viajes e informes*, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Arellano Moreno, Antonio (ed.) (1967), *Relaciones geográficas,* Caracas, Academia Nacional de la Historia.

Barr, Juliana (2007), *Peace came in the form of a woman: indians and spaniards in the Texas borderlands*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Besson, Juan (1973), *Historia del Estado Zulia*, 2 t., Maracaibo, Banco Hipotecario de Zulia.

Brito Figueroa, Federico (1966), *La estructura económica de Venezuela colonial,* Caracas, Universidad Central de Venezuela.

Caulin, Antonio (1967), *Las misiones de Píritu: documentos para su historia, tomo uno,* Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Caulin, Antonio (1966), *Historia de la Nueva Andalucía,* Caracas, Academia Nacional de la Historia.

Cromwell, Jesse (2018), *The smuggler's world: illicit trade and atlantic communities in eighteenth-century Venezuela,* Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Cunill Grau, Pedro (1987), *Geografía del poblamiento venezolano en el siglo XIX,* 3 vols., Caracas, Presidencia de la República.

Deans Smith, Susan (1992), *Bureaucrats, planters, and workers: the making of the tobacco monopoly in bourbon Mexico,* Austin, University of Texas Press.

Del Valle Padrón García, Rebecca Gerardina (2015), "Mala conducta: borrachos y jugadores. Una visión hacia la vida cotidiana en tiempos del obispo Mariano Martí en el siglo XVIII", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, vol. 98, núm. 391, pp. 123-146.

Febres, Laura (2007), "Redes socio-económicas del obispo Mariano Martí, 1787-1792", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia,* vol. 90, núm. 358, pp. 99-145.

Gutiérrez Mexa, Ruth E. (2010), "Geografía, contrabando y fronteras: la Guajira a fines del siglo XVIII", *Amauta*, vol. 16, pp. 107-124.

Guzmán, Pedro (1967), *Apuntaciones históricas del Estado Zulia*, Maracaibo, Universidad del Zulia.

Hämäläinen, Pekka (2009), *The comanche empire*, New Haven, Yale University Press.

"Iglesia matriz de Maracaibo" (1889), *El Zulia Ilustrado: Revista Mensual,* vol. 1, núm. 10, pp. 78-80.

Linder, Peter S. (2007), "Drumming rebellion: political & social violence in the sur del Lago de Maracaibo on the eve of the Federal War, 1839-1858", inédito presentado en el 27th International Congress of the Latin American Studies Association (LASA), Montreal, Quebec.

Martí, Mariano (1969), *Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas (1771-1784),* 7 ts., Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Mellafe R., Rolando (1986), *Historia social de Chile y América*, Santiago de Chile, Universitaria.

Misiones de los padres capuchinos: documentos del gobierno central de la unidad de la raza en la exploración, población, pacificación, evangelización y civilización de las antiguas provincias españolas, hoy república de Venezuela, 1646-1817, siglos XVII. XVIII. y XIX. coleccionados bajo la dirección y estudio de fray Froylán de Rionegro, Misionero Capuchino, editados y publicados por el Gobierno venezolano (1929), Pontevedra, Imprenta y Librería Hijo de Luis Martínez.

Moreno, Arellano, Antonio (ed.) (1967), *Relaciones geográficas de Venezuela*, Caracas, Academia Nacional de la Historia.

Moreno Molina, Agustín (2004), "Delitos, matrimonio y autoridad eclesiástica: una visión a través de la visita pastoral al pueblo de San Joseph de Cagua en tiempos del obispo Diego Antonio Diez Madroñero", *Montealbán,* vol. 37, pp. 11-38.

Morse, Kimberly J. (2015), "Indians may be brutes but in the eyes of God they are angels: missionaries and language in colonial Venezuela", inédito presentado en Rocky Mountain Council of Latin American Studies 62nd Annual Conference, Tucson, Arizona.

Morse, Kimberly J. (2011), "*Que iría donde le daba la gana:* a battle of indigenous, spanish, and franciscan wills in bourbon Venezuela", inédito

presentado en Rocky Mountain Council for Latin American Studies 58th Annual Conference, Boulder, Colorado.

Palacios, Mariantonia (2003), "La visita pastoral del obispo Mariano Martí a la diócesis de Caracas y Venezuela, un documento fundamental para la historiografía musical venezolana", *Extramuros,* vol. 18, pp. 97-115.

Peña Vargas, Ana Cecilia (1995), *Misiones capuchinas en Perijá: documentos para su historia 1682-1819,* 3 vols., Caracas, Academia Nacional de la Historia.

Perefetti, María Eugenia (2006), "Preocupaciones de la Iglesia en la Venezuela colonial: visita del obispo Mariano Martí", *Anales de la Universidad Metropolitana,* vol. 6, núm. 1, pp. 201-213.

Perefetti, María Eugenia (2004), "Vida cristiana de los esclavos en la Venezuela colonial: estudio de la normativa eclesiástica venezolana", *Anales de la Universidad Metropolitana,* vol. 4, núm. 2, pp. 173-191.

Prato-Perelli, Antoinette da (1990), *Las encomiendas de Nueva Andalucía en el siglo XVII: visita hecha por don Fernando de la Riva Agüero, oidor de la Audiencia de Santo Domingo, 1688. Traslado y estudio preliminar,* Caracas, Academia Nacional de la Historia.

Quijano, Elisa María, Nereida Petit Leal y Eduardo Pineda Paz (2008), "Los orígenes de Maracaibo: la estructura física espacial de Nueva Zamora de Maracaibo, siglos XVI-XVIII", en Arlene Urdaneta Quintero e Ileana Parra Grazzina (eds.), *Maracaibo: de las sociedades originarias a la ciudad hispana: lecturas interdisciplinarias,* Maracaibo, Universidad de Zulia.

Rodríguez-Alegría, Enrique, Franz Scaramelli y Ana María Navas Méndez (2015), "Technological transformations: adaptationist, relativist, and economic models in Mexico and Venezuela", en Pedro Pablo Funari y María Ximena Senatore, *Archaeology of culture contact and colonialism in spanish and portuguese America,* Nueva York, Springer International Publishing, pp. 53-77.

Rodríguez, José Ángel (1998), "Furias infernales o la pasión de Alonso y Bárbara", *Tierra Firme,* vol. 16, núm. 62, pp. 357-367.

Saether, Steinar A. (2003), "Bourbon absolutism and marriage reform in late colonial spanish America", *Americas,* vol. 59, núm. 4, pp. 475-509.

Taylor, William (1996), *Magistrates of the sacred: priests and parishioners in eighteenth-century Mexico,* Stanford, Stanford University Press.

Twinam, Ann (2015), *Purchasing whiteness: pardos, mulattos, and the quest for social mobility in the spanish Indies,* Stanford, Stanford University Press.

Twinam, Ann (1999), *Public lives, private secrets: gender, honor, sexuality and illegitimacy in colonial spanish America,* Stanford, Stanford University Press.

Vila, Pablo (1980), *El obispo Martí: interpretación humana y geográfica de la larga marcha pastoral del obispo Mariano Martí en la Diócesis de Caracas,* 2 ts., Caracas, Universidad Central de Venezuela.

Waldron, Kathy (1989), "The sinners and the bishop in colonial Venezuela: the *Visita* of Mariano Martí", en Asunción Lavrin (ed.), *Sexuality and marriage in colonial Latin America,* Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 156-178.

Weber, David J. (2008), *Bárbaros: the spanish and their indians in an age of Enlightenment*, New Haven, Yale University Press.

LA IGLESIA CATÓLICA Y SUS REALIDADES EN TIEMPOS DE ANTONIO CABALLERO Y GÓNGORA, ARZOBISPO-VIRREY DE LA NUEVA GRANADA (1779-1788)

José David Cortés Guerrero
Universidad Nacional de Colombia

Introducción

En 1778 Antonio Caballero y Góngora, quien pertenecía al Consejo del Rey, fue designado arzobispo de Santafé de Bogotá, para comenzar sus funciones en marzo del año siguiente. Venía de desempeñarse como obispo en Mérida, Yucatán. En julio de 1782 el rey Carlos III lo nombra virrey del Virreinato de la Nueva Granada, capitán general y presidente de la Real Audiencia. De esta manera, en una sola persona se acumulaba todo el poder en el virreinato tanto en lo político como en lo eclesiástico, militar y administrativo. En septiembre de 1788 es nombrado arzobispo de Córdoba, en España, lo que lo obliga a regresar al viejo continente. Caballero y Góngora es claro ejemplo de la política regalista emprendida por los Borbones. Sobre el arzobispo-virrey se ha escrito un buen número de textos, incluso por parte del creador de la logoterapia, Viktor Frankl (1951a; 1951b, y 1952); también se le acusó de ser cómplice del supuesto asesinato, por envenenamiento, de quien había sido nombrado virrey en 1782, Juan de Torrezar Díaz Pimienta, lo que habría facilitado su nombramiento en dicho cargo (Fonseca Truque, 1983). Aún no existe una biografía completa. Se ha enfatizado el papel que jugó en el desmantelamiento del movimiento de los comuneros de 1781 con la firma de las capitulaciones, las cuales, a la postre, no fueron cumplidas. También se ha recalcado el apoyo que le brindó a la expedición científica, con énfasis en lo botánico, liderada por el clérigo español José Celestino Mutis.

En este texto nos centraremos en la década que fungió como arzobispo de Santafé y en dos aspectos: la lectura que se hacía, por diferentes actores, sobre los males que aquejaban a la sociedad; y la manera como los clérigos comunes, aquellos que debían encargarse de parroquias en rincones alejados de la ciudad capital o incluso en sitios cercanos, tenían que afrontar sus tareas pastorales para revertir esa lectura negativa de la sociedad, pero sin contar con los medios económicos para ello.

Una de las características de la segunda mitad del siglo XVIII fue la aplicación de una serie de medidas tendientes a modificar la forma como España administraba sus colonias, conocidas como reformas borbónicas. Pareciera, no obstante, que éstas se limitaran a transformaciones en la administración pública, la economía y las fuerzas armadas. Sin embargo, un aspecto muy importante fue el relativo al control social, es decir, la creación o el reforzamiento de mecanismos para que las autoridades civiles y eclesiásticas pudieran incrementar ese control por medio de la vigilancia, censura, proscripción o aprobación de comportamientos sociales como parte del proceso de modernización del Estado. En este sentido, comparto la afirmación que indica que en la modernización de los estados se pretende, de igual modo, reforzar el control social (Bridikhina, 2001: 21). Si bien las reformas borbónicas confrontaron a autoridades eclesiásticas y seculares sobre la competencia de intervención en determinados asuntos, lo paradójico es que a la postre, y marcado por el regalismo de la jerarquía eclesiástica, ambas terminaron trabajando conjuntamente en los esfuerzos por controlar a la población. Ahora bien, ese esfuerzo conjunto no debe impedirnos ver que el Estado moderno buscaba ser el principal agente en el control social, como se vio a lo largo del siglo XIX, sobre todo en la aplicación de reformas liberales. Esto quiere decir, a modo de una hipótesis de trabajo para investigaciones más estructurales en cuanto a la larga duración, que con el paso del tiempo se fueron elaborando las condiciones para ir dejando atrás la moral religiosa como el parámetro de medida de lo que estaba bien y de lo que no, para remplazarla por una moral de carácter civil, ajena de condicionamientos religiosos. En términos prácticos sería como remplazar el pecado por el delito para calificar y valorar las violaciones a las normativas sociales.

El reformismo borbónico buscó limitar el poder de la institución eclesiástica pasando a las autoridades seculares buena parte de sus antiguas responsabilidades judiciales.[1] Según Taylor, se intentó redefinir al clero

[1] Entendemos por institución eclesiástica a la Iglesia que administra lo sagrado, esto es, el clero secular y el clero regular, incluyendo la jerarquía eclesiástica.

como una clase de profesionales especializados en lo espiritual y con menos responsabilidades judiciales. Para los funcionarios borbónicos, los clérigos eran "usurpadores de la autoridad real" y la Iglesia un "obstáculo para el progreso material, un bastión de riqueza sujeta a vínculo e improductiva, así como el agente de la revelación y de la tradición más que de la razón y la eficiencia" (Taylor, 1999: 30). Sin embargo, la figura de Antonio Caballero y Góngora matiza esa visión. Aun coincidiendo con la afirmación de Taylor, cabe preguntarnos si es aplicable a toda la institución eclesiástica, pues, como veremos más adelante, sin duda es más aplicable a la jerarquía que a los clérigos encargados de labores pastorales en lugares diferentes a los centros de poder, quienes vivían en la inopia y no recibían pagos por sus trabajos.

Según el mismo Taylor, varias cédulas reales de la década de los sesenta exigían a los curas evitar críticas al gobierno, promover el español y las escuelas primarias y limitar la celebración de fiestas. La Corona pedía a los funcionarios erigir nuevas parroquias, poner un clérigo residente cada 16 kilómetros, que los sacerdotes no abandonaran sus parroquias sin licencia oficial y limitar los privilegios de asilo. Pero además les limitó su autoridad judicial en los casos de embriaguez, adulterio, idolatría y disputas sobre la propiedad (Taylor, 1999: 31). Como podrá observarse más adelante, esto no se cumplía. Incluso, las reformas propiciaron la supresión de poblados, lo que quitó el auxilio espiritual a muchas personas. Después del levantamiento de los comuneros de 1781 en la Nueva Granada, se adjudicó a esa supresión los males morales que padecía la población, lo que llevó a la restitución de pueblos y de sus respectivos párrocos, aunque fuese por medio de interinatos.

En ese sentido, vemos una paradoja, pues si bien parecía que se limitaba el poder a la institución eclesiástica también se buscaba que ejerciera fehacientemente su labor pastoral, por lo que los funcionarios coloniales en sus visitas e informes apuntaban la necesidad de la presencia constante de clérigos en zonas apartadas. Por ejemplo, el oidor Juan Antonio Mon y Velarde,[2] en su visita a la provincia de Antioquia, en el noroccidente del virreinato de la Nueva Granada, era consciente de los problemas que traía la ausencia de un obispo. Según él, hacía 46 años que la provincia no había sido visitada por su obispo, que era el de Popayán, ciudad ubicada al suroccidente del virreinato, distante a 40 días de arduo y difícil viaje. Como

[2] Mon y Velarde fue oidor de la Real Audiencia de Santa Fe de Bogotá en el decenio que siguió a 1780 y visitador, por encargo del arzobispo virrey Antonio Caballero y Góngora, de la provincia de Antioquia (1785-1788).

ejemplo indicaba que mucha gente carecía, a pesar de su edad adulta, del sacramento de la confirmación "y de otros auxilios espirituales, que gravando sus conciencias oprimen su ánimo y los llenan de amarguras". Por lo anterior solicitaba una silla episcopal para Antioquia por "razones políticas y morales" (Mon y Velarde, 1954: 61).

A pesar de esa presión sobre la institución eclesiástica y de que algunas reformas apuntaban a quitarle control sobre la población, no se resistió a colaborar con las autoridades civiles en el control social sobre la población, tanto diagnosticando los males (vicios, pecados y delitos) que padecía la sociedad como sugiriendo posibles soluciones, así como promoviendo sanciones contra los infractores. Esta colaboración se debió al regalismo tanto de la jerarquía como del clero regular y secular (Taylor, 1999: 33; Gonzalbo Aizpuru, 1985: 23; Luque Alcaide, 2005: 6-9).

Teniendo en cuenta lo anterior, en este texto veremos, en la primera parte, cómo algunos actores describieron la crisis moral en la que presuntamente vivía el virreinato de la Nueva Granada. En la segunda parte veremos, con casos puntuales, cómo en diversas zonas del virreinato, la mayoría alejadas de Santafé, los clérigos debían cumplir sus labores pastorales, con las cuales se creía que podría contrarrestarse la crisis moral. Sin embargo, esos clérigos no siempre contaban con recursos económicos para cumplir con sus funciones pastorales, es decir, no tenían ni siquiera cómo subsistir. Además, afirmaban, como justificación para cobrar sus emolumentos, que cumplían con sus obligaciones, oficiaban misa, enseñaban catecismo, administraban sacramentos, daban consejos y guiaban espiritualmente. Entonces, parecía existir una contradicción entre la visión que se construía sobre la crisis moral, en parte por falta del trabajo de los religiosos, y lo que los clérigos indicaban, es decir, que cumplían efectivamente con sus labores.

La crisis moral del virreinato

Un primer aspecto que considero fundamental es cuantificar y determinar las características básicas de la población: género, crecimiento poblacional y movilidad, entre otros. Para el Nuevo Reino de Granada, Francisco Silvestre[3]

[3] Español que fue destinado, desde muy joven, a trabajar en el virreinato del Nuevo Reino de Granada, en donde ocupó cargos como los de oficial de la Real Contaduría de Mompox y gobernador de la provincia de Antioquia (1775-1776; 1782-1785).

proponía la elaboración de padrones de población, los cuales brindaban información pertinente como la que anotamos en la oración anterior. Según él,

> para facilitar el trabajo se necesita arreglar las poblaciones y saber en cada paraje de qué, y cómo vive cada uno [y] formar padrones exactos de todos los lugares; especialmente en las poblaciones grandes llenas de indios, y de otros libres viciosos y vagamundos, cuyo medio, aunque en lo general parece difícil, no lo es en particular (Silvestre, 1968: 113).

Ese conocimiento de la ubicación, el número y las características de la población era útil para

> ir sacando los ociosos y familias abandonadas a la miseria para formar poblaciones formales en las partes que conviniese en lo interior del Reino de cualquiera clase que sean; pero especialmente a las orillas del Río Magdalena, de las minas de Mariquita, de Antioquia, sería de los más oportunos (Silvestre, 1968: 114).

Ahora bien, el conocimiento y control de la población podría ligarse con la obligación de la confesión y comunión anual. Esta obligación hacía parte de lo estipulado para el orbe católico y se reforzaba por las reuniones conciliares o sinodales. Si no las hubiese, los clérigos deberían saber que ello era de obligatorio cumplimiento. Basilio Vicente de Oviedo,[4] en el virreinato de la Nueva Granada, indicaba que los jueces eclesiásticos tendrían que hacerse cargo de quienes no cumplían con este deber. El castigo era "excomunión mayor ipso facto incurrenda", es decir, en el momento en que ocurriese, y ser "declarados pasada la Domínica in Albis, y si se mantienen por un año entero en la excomunión, es ya caso en que conoce el Santo Oficio de la Inquisición por el desprecio y la sospecha de herejía" (Oviedo, 1930: 294).

Es importante indicar, como lo anota Claudia Ferreira, que el precepto pascual de confesión y comunión por lo menos una vez al año estuvo presente en los ámbitos canónico, social y político de la Nueva España. Ella misma indica que el estudio de los padrones eclesiásticos,[5] junto con

[4] Cura secular nacido en Socotá, actual Departamento de Boyacá, Colombia. Estudió con los jesuitas en el Colegio de San Bartolomé, en Santafé. Ordenado sacerdote en 1725, se desempeñó en los primeros años de la segunda mitad del siglo XVIII como comisario del Santo Oficio y de la Cruzada.

[5] Los padrones eclesiásticos eran registros que llevaban los párrocos en sus respectivas parroquias. Según Claudia Ferreira existen cinco tipos de registros parroquiales: libros de

fuentes de tipo cualitativo —manuales de párrocos, catecismos, registros parroquiales—, permitiría plantear nuevas preguntas sobre temas que ya han sido trabajados, pero desde otros escenarios investigativos (Ferreira, 2010: 5-10).

Si bien la supuesta finalidad de ambos padrones podría ser diferente, por ejemplo, ser un censo poblacional o el que se cumpliese con los preceptos anuales de confesión y comunión, es decir una vigilancia espiritual de los fieles, lo que se buscaba era determinar las características de la población para actuar sobre ella, vigilando a quienes estuviesen a punto de salirse de los marcos legales y, en el caso de que ya lo hubieran hecho, también servían como mecanismos de control social (Ferreira, 2010: 11 y ss.). De esta forma, el ocio, la vagancia, el amor por los juegos de azar y vicios como la embriaguez pueden ser entendidos como males sociales a los que era necesario poner remedio. Tanto las autoridades civiles como las eclesiásticas diagnosticaban así a la población en función del perfecto desenvolvimiento de la sociedad y con fines económicos, pues una sociedad con defectos como los atrás enumerados carecía de productividad y no era trabajadora.

Ahora bien, en el control demográfico de la población puede verse la disputa entre la institución eclesiástica y el Estado moderno. Este último, por medio de censos, buscó quitarle a la primera el poder sobre la información poblacional, saber su número y sus características.[6] Otros escenarios del control social abarcaron los ámbitos de la religiosidad popular, las diversiones y la sexualidad. La religiosidad popular fue siempre cuestionada por la institución eclesiástica en la medida que entendía que se escapaba de su control y por lo tanto rompía la supuesta homogeneidad religiosa, así como dificultaba el control sobre la feligresía.

Como lo indica Basilio Vicente de Oviedo, para el virreinato de la Nueva Granada, era una de las competencias del Santo Oficio y sus comisarios perseguir a "los herejes, idólatras y adivinos que creen o persuaden creer en supersticiones", y de igual forma actuar contra "adivinos, sorteros, agoreros, hechiceros y semejantes, aunque en ello no se cometa herejía formal, por la presunción que contiene en ello" (Oviedo, 1930: 293).

---

bautizo, libros de confirmación, libros de matrimonio, libros de defunción y libros de confesión y comunión. Estos registros se levantaban anualmente e, incluso, obligaban a que el párroco visitara, casa por casa, a los feligreses de sus parroquias. Para ella, esta fuente histórica, de carácter cualitativo, es fundamental para plantearse nuevas preguntas sobre dinámicas sociales y para responder a viejos cuestionamientos sobre esas mismas dinámicas (Ferreira, 2010: 11 y ss.).

[6] Para el caso neogranadino, la transición de la monarquía a la república en cuanto al control demográfico puede verse en Tovar Pinzón, Tovar Mora y Tovar Mora (1994).

Un segundo aspecto que queremos referenciar y sobre el cual se hizo mucho énfasis es el de los juegos y las diversiones. Se los veía como focos de pecado y delito porque se los relacionaba con la embriaguez, la prostitución, el derroche y el lujo. En el virreinato de la Nueva Granada, el fraile Joaquín de Finestrad,[7] en su afán de encontrar responsables al alzamiento popular de 1781, conocido como Los Comuneros, indicó que parte de esos responsables se encontraban en la "acogida de la ociosidad, de las venganzas, de los pleitos, de las fullerías del juego y del modo de excitar las pasiones con cuanto tiene de atractivo, de sensual y libertino el Teatro" (Finestrad, 2000: 273). Es decir, el juego hacía parte de los males sociales que condujeron a la población a insubordinarse contra las autoridades virreinales y por lo tanto contra el rey. Por su parte, Oviedo indicaba que era responsabilidad de los jueces eclesiásticos actuar contra los que jugaban en días festivos en el tiempo en que se celebraban los oficios religiosos, así como contra quienes jugaban en iglesias y lugares sagrados (1930: 292). Una de las paradojas es que se criticaba el juego, pero de él se desprendían rentas importantes para la Corona, es decir, era necesario por motivos económicos tolerarlo. Así, el dilema era permitirlo, pero limitarlo para evitar que se convirtiera en un mal social, y si se criticaba al juego era menester tratar de que dicha crítica no tocara al monarca.

Según Oviedo, el juez eclesiástico podía proceder contra quienes en días festivos "corren o lidian toros, porque este delito tiene anexa excomunión lata que luego se incurre, aunque se necesite para ello sentencia del juez" (1930: 292). Es decir, las corridas eran permitidas siempre y cuando no se cruzaran con las festividades y celebraciones religiosas, y se indicaba que los eclesiásticos no podían asistir a ellas. Francisco Silvestre, en su *Descripción del Nuevo Reino,* insistía en que el clero regular y el secular debían ser modelos sociales con "el buen ejemplo y arreglo de costumbres", tanto en el comportamiento como en la prédica en la que deberían insistir en "lo que peca el ocioso", además de otras advertencias "sobre otros vicios de costumbres, como el robo, borrachera, juego, y otros generales y comunes" (1968: 116).

A diferencia del aguardiente, que fue favorecido por la Corona por ser estanco suyo, no pasó lo mismo con la chicha:[8] su producción, distribución

[7] Fraile capuchino residente en Santa Fe de Bogotá. Integró la comisión de tres frailes capuchinos que fue destinada por el arzobispo virrey Caballero y Góngora para recorrer las provincias del virreinato con la tarea de diagnosticar los males que pudieron causar el levantamiento comunero de 1781.

[8] Bebida fermentada de maíz, su origen es prehispánico.

y consumo fueron muy perseguidos. Consumir chicha no sólo provocaba embriaguez, sobre todo entre indígenas y mestizos, sino que también causaba males mayores como la prostitución. Para su control se organizaron grupos, integrados incluso por eclesiásticos, para efectuar rondas en las chicherías (Torres, 2012). Así, a la producción de chicha se la perseguía por varios motivos: de orden económico, por ser competencia de los estancos reales; de índole social, por ser consumida por sectores bajos de la sociedad, constituyendo así una persecución elitista, además de mostrar las diferencias de género, pues la mayoría de las propietarias de las chicherías eran mujeres que buscaban alguna independencia económica; por salubridad, pues se indicaba que su producción carecía de higiene.[9]

Ahora bien, el que las bebidas alcohólicas formaran parte de las rentas de la Corona dificultaba las acciones de reducción del consumo y de la embriaguez. Además, la producción de aguardiente generó malestar social, pues desde 1760 la Corona tomó el control de ella y comenzaron a ser perseguidos los productores clandestinos, con lo cual se destruyeron formas tradicionales de producción y distribución. Por ello, en la segunda mitad del siglo XVIII encontramos continuas y profusas protestas contra este estanco (Mora, 1988).

Taylor explica, para la Nueva España, que medidas como una cédula real de 1748, que mandó a los alcaldes mayores controlar la embriaguez local, disputaron el control eclesiástico de la sociedad y constituían un claro desafío al papel del cura en el control de la moral pública (Taylor, 1999: 30-31). En la Nueva Granada pasaría lo mismo, aunque lo que observamos es que ambas autoridades, la eclesiástica y la civil, se preocuparon por perseguir la producción de chicha; la eclesiástica, porque le preocupaba el vicio de la embriaguez, mientras que a las autoridades reales les preocupaba la competencia que la bebida fermentada del maíz le hacía al aguardiente destilado de caña de azúcar, que producía rentas por medio del estanco. Los curas entraban a las chicherías, derramaban la bebida en el piso y rompían las tinajas de barro en donde se almacenaba. Por su parte, la autoridad civil y judicial iniciaba el proceso contra las mujeres que producían la bebida, el cual terminaba, generalmente, con la condena que las expulsaba del territorio, separándolas de la familia e impidiéndoles volver.

[9] La producción, distribución y consumo de chicha fueron perseguidos y proscritos continuamente. En la república también fue así para favorecer las bebidas destiladas, las rentas del Estado y la cerveza. Los argumentos para su persecución fueron similares a los empleados en la Colonia. La censura de la chicha continuó hasta el siglo XX, como puede verse en Calvo y Saade (2002), Alzate (2006) y Pita Pico (2012).

Un punto clave es el control que se ejercía sobre la sexualidad de las personas y todo lo que con ella se relacionaba, como, por ejemplo, la conformación familiar. Según Hermes Tovar Pinzón, en sociedades poco secularizadas tanto la Iglesia católica como la religión vigilaban y domesticaban los sentidos (2012). De tal forma que puede verse la condena al adulterio, la bigamia, el incesto y la sodomía.

El obispo de Cartagena de Indias, fray Joseph Díaz de la Madrid, escribía en 1782: "un justo dolor ocupa mi corazón al no tener facultades para exterminar radicalmente los innumerables abusos y excesos que tanto dominan a esta infeliz diócesis", pues era común de muchos "vivir en público concubinato, ignorar de todo la doctrina Cristiana, resistiendo oír su explicación por vanidad los que no son indios, y por su barbarie los que lo son, con más los incestos enormes y horrendos adulterios" (AGNC, SC, CO, t. 39 f. 623r-v, *apud* Tovar Pinzón, 2012: 4).

Por su parte, Oviedo indicaba que los jueces eclesiásticos podían encargarse "contra los seculares" que cometían pecado de adulterio, además de que también podía conocer "el juez secular porque es mixtifori, como lo enseña el Santo Concilio de Trento" (1930: 293). Es decir, según esta interpretación, el adulterio era muy grave y podía ser abordado por la justicia eclesiástica y por la secular. Para Joaquín de Finestrad —quien buscaba las razones por las cuales parte de la población del virreinato se insubordinó a la autoridad real—, el incesto, junto a otras acciones que atentaban contra la dignidad humana, eran responsables del mal en que vivía esa población. Según él, los divorcios y separaciones matrimoniales atentaban contra la "fidelidad nupcial" y veía con preocupación "falsas disposiciones contra el honor, intereses, derechos y buenos servicios del prójimo", así como "sacrílegas execraciones, sodomías, incestos, fornicaciones opresiones y usuras engañosas ¿qué otra cosa son sino semillas fecundas de la indignación de Dios?" (2000: 272-273).

Además, Oviedo consideraba de extrema gravedad el incesto. Según él, éste debía ser abordado tanto por el juez eclesiástico como por el secular, por ser de "fuero mixto", aunque no era "caso de inquisición, si no concurren otras circunstancias; pero su gravedad es de los casos reservados al Obispo" (1930: 293). También indicaba que en el virreinato los jueces eclesiásticos podían encargarse "contra el secular que comete el horrendo pecado, que por tal lo llaman nefando, que es la sodomía, porque tiene anexa excomunión, y también conoce y procede contra él el juez secular, porque es mixtifori" (1930: 293). Es decir, que tanto jueces eclesiásticos como seculares podían encargarse de quienes cometieran ese "horrendo" pecado, visto también como delito.

Al finalizar el siglo XVIII, De Finestrad resumía, en su pesimista diagnóstico sobre los males del virreinato de la Nueva Granada, la falta de vergüenza de una sociedad que parecía había perdido su pudor, lo que la conducía a acometer toda clase de pecados:

> Ha! que lo que se ha presentado a la vista todo es abominación, todo irregularidad y todo aparato y prevención viciosa. Modas indecentes, desnudeces escandalosas, aire afectado, cantares de amores, novelas deshonestas, amistades sensuales, paseos de tropiezo, familiaridades delincuentes, prostituciones envejecidas, usurpaciones de derechos, fornicaciones frecuentes, atropellamientos de injusticias y murmuraciones satíricas con libertad para enervar la observancia de los preceptos más sagrados (2000: 279).

Para que el control social funcionara era necesario reforzar los mecanismos de contención de los vicios, pecados y delitos que aquejaban a la sociedad. Para ello era fundamental la educación de los súbditos en el respeto y obediencia al rey y a las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas. Es decir, el control social pasaba por indicarle a los sujetos sobre los que se ejercía que pertenecían a una sociedad estratificada en donde debían ser vigilados y censurados por sus "superiores naturales", o sea, las autoridades eclesiásticas y civiles, las cuales tenían derecho de hacerlo, y que el respeto a esas autoridades era una condición natural y preexistente de la sociedad. En ese sentido la obra de De Finestrad es magistral.

La iglesia real en tiempos del arzobispo Caballero y Góngora

Queremos demostrar que el hecho de ser cura en la década de 1780 en el Nuevo Reino de Granada no garantizaba una vida fácil, que era la imagen que se tenía de los clérigos y que se ha construido hasta la actualidad, es decir, que vivían sin afugias. De esta forma, deseamos mostrar que muchos sacerdotes, en diversas regiones del virreinato de la Nueva Granada, mientras Antonio Caballero y Góngora fue arzobispo y virrey, no recibían pagos y estipendios a pesar de, según afirmaban ellos mismos, cumplir con sus labores pastorales. Teniendo en cuenta lo anterior, veremos cuatro casos en donde los sacerdotes solicitaron que les fuesen pagados los dineros adeudados por sus labores pastorales.

El primer caso es el del presbítero Juan Manuel de Valencia, cura y vicario del real de minas de Tiguamiandó y del curato de Pavarandó, en la

zona de Urabá, entre los actuales departamentos de Antioquia y Chocó, cerca de la frontera con Panamá, zona de difícil acceso, calurosa y húmeda. El segundo caso en el cual el clérigo tenía que recurrir a múltiples y variadas instancias para reclamar el pago de lo que consideraba se le debía es el de Juan Pablo Pereyra, quien desde 1779 era el cura de Bailadores, poblado ubicado en Mérida, en la actual Venezuela. El tercer caso es el de Francisco Javier de Torre y Rojas, cura de la parroquia de Santa Bárbara, en Tunja, una de las ciudades coloniales más importantes, ubicada al nororiente de Santafé. Su reclamo comenzó el 18 de noviembre de 1782, mismo año en que el arzobispo Antonio Caballero y Góngora fue nombrado virrey. El cuarto caso corresponde a un cura que solicitaba el pago de estipendios por haber ejercido sus funciones como interino en un curato en el cual no había sido posible nombrar a un clérigo en propiedad. Este caso es el de Joseph del Basto, cura interino de Firavitoba, ubicado en la Cordillera Oriental.[10]

Juan Manuel de Valencia comenzó a solicitar al obispo de Popayán, Jerónimo Antonio de Obregón y Mena, desde 1778, mismo año en que fue nombrado arzobispo Caballero y Góngora, que se le pagaran los estipendios adeudados (AGNC, SC, CO, t. 5, f. 284v). Por su parte, en carta dirigida al arzobispo virrey, Antonio Caballero y Góngora, el cura Pereyra le indicaba que desde 1779 no se le había pagado el estipendio correspondiente, a pesar de haberlo solicitado a las cajas reales de Maracaibo. El estipendio ascendía a 183 pesos anuales, que era el promedio que se le pagaba a los clérigos de ese tipo. En este caso el pago era responsabilidad del corregidor de indios, pero "por estar rodeados de los peligros de los motilones, se les han perdonado las demoras" (AGNC, SC, CO, t. 4, f. 944v). La petición del cura Pereyra era semejante a las que elevaban otros clérigos, afirmando que el beneficio era pequeño y muy pobre, y que sin los estipendios no podría subsistir (AGNC, SC, CO, t. 4, f. 944v). Por su parte, el citado cura Francisco Javier de Torre y Rojas, de la parroquia de Santa Bárbara en Tunja, compareció ante Carlos Daza y Hernández, alcalde de la parroquia, con el objeto de otorgar poder a Ignacio Javier de Rojas, secretario del venerable deán y cabildo de la ciudad de Santafé, para que se encargase de asuntos relacionados con el cobro de una cuenta que ascendía a 182 pesos, tres reales y medio, que era lo que debía darle el rey de las reales cajas por el pago de sus estipendios. En el curato no había cofradías, por lo que los gastos de "iluminación del Santísimo Sacramento" más cera, vino, hostias, "pagar cantores, cuarta de sacristán, cuarta episcopal", entre otros, corrían por

[10] Éstos y más casos los he trabajado con mayor detalle y profundidad en Cortés Guerrero (2021).

cuenta del párroco (AGNC, SC, CO, t. 6, ff. 629r-631r). El cura Joseph del Basto solicitaba "las satisfacciones de los estipendios" que había devengado "en dicho ministerio de párroco del mencionado pueblo" (AGNC, SC, CO, t. 5, f. 170r), es decir, Firavitoba, que era muy pobre y con pocos feligreses. No tenía "congrua", esto es, una renta mínima para sostener al cura, con obvenciones muy "cortas" y sin alimentos.

Los párrocos, por tanto, pedían el pago de estipendios que se les adeudaba argumentando que estaban en la miseria. Estos estipendios eran bajos, pues lo que recibía un cura en las poblaciones que hemos estudiado escasamente daba para subsistir, por lo que muchos tenían que acudir a tratos con la población para compensar con otros ingresos, y así llevar una vida sin tanta penuria. El cura Juan Manuel de Valencia fundamentaba su solicitud en la "poca o ninguna congrua que oficia el curato de Tiguamiandó para la precisa sustentación" (AGNC, SC, CO, t. 5, f. 286r); el cura Pereyra, por su parte, lo hacía estando con "un lado de mi cuerpo enteramente muerto, [...] y mirando por todas partes la imagen espantosa [...] de la muerte" (AGNC, SC, CO, t. 4, ff. 955r-v). De esta forma, puede verse cómo la pobreza del pueblo era utilizada como argumento para solicitar el pago de estipendios, sin los cuales el cura se vería obligado a mendigar.

El trámite, por lo general, comenzaba con la exposición de motivos, la solicitud de lo que se adeudaba y por qué. Desde ese momento se iniciaba una cadena de trámites que podían llegar a ser dispendiosos y demorados. Los clérigos debían enfrentarse a la burocracia colonial que, por lo que puede verse, parecía tener como objetivo dilatar la solución a los reclamos. A continuación veremos las características de los trámites seguidos para reclamar el pago de lo adeudado a los clérigos.

En nota del 23 de mayo de 1785, el corregidor de naturales de Tiguamandó, Antonio de los Santos, hacía constar que tenía una "convención" con el cura Juan Manuel de Valencia para "contribuirle" cada seis meses con 20 castellanos de oro, la cual no había tenido efecto, por

> haberme revelado, que no se me bonificarán en Cajas Reales por haber introducido en ellas enteramente el tributo de los indios del expresado pueblo de mi cargo, desde el tercio de junio de setenta y seis, en que empezaron a pagarlo, y por no haber tenido la superior orden que se esperaba para contribuirle a nuestro señor maestro sus respectivos estipendios (AGNC, SC, CO, t. 5, f. 288r).

Esto significaba que el corregidor no pagaría al cura lo pactado porque no existía certeza de que las autoridades competentes retornasen el

pago que él le haría al clérigo y porque tampoco existía orden superior para ello. Era muy común dilatar la respuesta al clérigo para el pago de los estipendios y enviar a otras instancias la posible solución del problema. Los indios de la zona de Pavarandó estaban eximidos durante tres años, por orden real, del pago del tributo, ante lo cual el cura Juan Manuel de Valencia indicaba que esa excepción no debía ser la responsable de la falta de pago de sus estipendios. A esto se sumaba que los indios, eximidos del pago de tributo, recibían, según él, "conocidos ingresos de sus trabajos, de que se debió, *ante omnia*, deducirse mis estipendios, cuando no se quisiere reagravar el real haber, con este piadoso gasto". Es decir, De Valencia indicaba que antes de cualquier otro trámite o pago que se hiciera con lo que los indios recibían, deberían pagársele sus estipendios.

Siguiendo con el caso, el cura esperó hasta que hubiese un juez competente ante quien reclamar la falta de pago por parte del corregidor de indios (AGNC, SC, CO, t. 5, ff. 289r-v). El cura no desfalleció, sobre todo por "la extrema necesidad" que tenía de recibir los estipendios. De esta forma, dirigió su solicitud al "actual Excelentísimo e Ilustrísimo señor arzobispo y virrey" para que otorgase la resolución que el cura pedía, que era que Antonio de los Santos le contribuyera con 20 castellanos cada seis meses, pues el trato que tenía con éste no había surtido efecto (AGNC, SC, CO, t. 5, ff. 290r). Para el 31 de octubre de 1789, cuando el virrey ya no era Caballero y Góngora, no constaba que se le hubiesen pagado los estipendios al cura De Valencia, por lo que vemos cómo pasó la administración del arzobispo sin que se le resolviera la situación al clérigo.

El reclamo por los salarios atrasados del cura Pereyra también atravesó la administración de Caballero y Góngora, y al cabo de sus funciones aún no se había resuelto. El caso comienza con una carta dirigida al virrey, quien por intermedio del fiscal ordenó a los oficiales reales que se investigara la situación y se pidiera adjuntar las pruebas respectivas. Esto ocurrió entre marzo y junio de 1783, sin que hubiese adelanto alguno en el proceso (AGNC, SC, CO, t. 4, f. 946v). El caso se revivió en junio de 1791, cuando el cura Pereyra volvió a solicitar el pago de los estipendios (AGNC, SC, CO, t. 4, f. 947r).

Al sacerdote sólo le habían reconocido los tres novenos y medio del diezmo entre 1779 y 1782, pero con ello no alcanzaba a pagársele la deuda, pues se indicaba que a cada cura doctrinero deberían reconocerle 50 000 maravedíes (AGNC, SC, CO, t. 4, ff. 950r-v). Esta suma debía sacarse del ramo de tributos y si no alcanzaba debía recurrirse a cualquier otro ramo de la real hacienda. El caso del cura Pereyra presentaba tres problemas: en las reales cajas no existía constancia de que a sus predecesores, en el curato de Baila-

dores, se les hubiese pagado el estipendio; Pereyra sólo había demostrado un año de servicio en ese curato, y no los cuatro que aducía; el último problema era que Pereyra había solicitado el pago del estipendio a la ciudad de Maracaibo, por lo que no podía dársele ninguna suma desde Santa Fe hasta que no se demostrara que Maracaibo no había hecho el pago (AGNC, SC, CO, t. 4, ff. 951r-v).

En abril de 1793 fue enviada la solicitud a los oficiales de las reales cajas de Maracaibo para que indicaran si habían pagado o no los estipendios al cura Pereyra (AGNC, SC, CO, t. 4, f. 957r). El expediente termina allí. Es decir, 11 años después de iniciar el trámite, seis de los cuales fueron bajo la administración de Caballero y Góngora, el clérigo no había recibido respuesta afirmativa o negativa. Este caso nos da un ejemplo de las dificultades y penurias que sufrían los eclesiásticos para que se les reconociese su trabajo, en medio de las continuas críticas que la misma administración eclesiástica hacía por la supuesta decadencia moral de la sociedad neogranadina.

El caso del cura de Firavitoba, Joseph del Basto, se inicia cuando éste acudió a la parroquia de Tibasosa, actual departamento de Boyacá, con la finalidad de otorgar poder para cobrar las deudas por estipendios, misas y capellanías de Firavitoba, del cual había sido cura interino (AGNC, SC, CO, t. 5, f. 171v). Al año siguiente, en enero de 1783, en Santafé, se indicaba que el citado clérigo había servido el curato de Firavitoba por 16 meses, sin recibir estipendio, salvo 83 pesos correspondientes a los primeros cuatro meses. Según el proceso, el interinato sólo le daba derecho al pago de esos cuatro meses. En su defensa se aducía que ese interinato no había sido voluntario sino por la necesidad, debido a que Firavitoba había sido uno de los pueblos que había suprimido Francisco Antonio Moreno y Escandón, pero a causa de los graves acontecimientos del levantamiento de los comuneros se vio la necesidad de restablecerlo en 1782 (AGNC, SC, CO, t. 5, ff. 173r-v).

La primera respuesta que recibió Del Basto a la solicitud del pago fue negativa, pues el oficial de las reales cajas adujo que sólo tenía derecho al pago de cuatro meses, como ya había sucedido. Además, debería investigarse si el cura recibía los tres y medio novenos del diezmo, ya que, de ser así, no podría recibir estipendio, salvo que lo del diezmo no le alcanzara para sobrevivir; en ese caso debía recibir lo correspondiente a los tributos indígenas (AGNC, SC, CO, t. 5, ff. 175r-v). A pesar de esta respuesta, en enero de 1784 se ordenó pagar al cura Del Basto todos los estipendios sacándolos de los tributos (AGNC, SC, CO, t. 5, ff. 184r-v). Sin embargo, para la fecha ya no se debían 16 meses, sino dos años y 15 días, lo que sumaba 495 pesos, 6 reales, 15 maravedíes. La mayoría de ese recurso debería pagarse de los diezmos, mientras que 180 pesos, 2 ¼ maravedíes debería pagarlos

el arrendador de los tributos, quien a la vez era corregidor de los pueblos de Sogamoso y Duitama (AGNC, SC, CO, t. 5, f. 186r). El arrendador protestó, pues aducía que en ninguna disposición aparecía que debería pagarle al cura de Firavitoba. Incluso afirmaba que los 80 pesos que ya había cobrado Del Basto se le pagaron del tributo de los indios, por lo que solicitaba que las reales cajas le restituyeran esa suma (AGNC, SC, CO, t. 5, f. 189v). La resolutoria del caso, expedida en mayo de 1784, ordenaba el pago de los estipendios al cura Del Basto por parte de las reales cajas, haciéndole ver a sus oficiales que cuando se rematasen los tributos debería incluirse el pago de los estipendios a los curas de los pueblos que fueron restituidos después de la supresión de Moreno y Escandón (AGNC, SC, CO, t. 5, f. 188v). Es decir, el caso se había convertido en ejemplificante.

En los trámites que debían surtir los clérigos para solicitar los estipendios adeudados tenían que indicar que habían cumplido con su misión pastoral, lo cual obviamente era afirmado por todos. Veamos ejemplos concretos. El citado Juan Manuel de Valencia, cura de la zona de Pavarandó desde 1771, indicaba en su reclamo del pago de estipendios que le había suministrado a los indios los sacramentos, además de enseñarles "con esmero, amor y eficacia" los principios de "nuestra santa fe católica, y si en la presente me hallo en el mismo ejercicio" (AGNC, SC, CO, t. 5, f. 284v). El presbítero afirmaba que asistía a los indios de Pavarandó en el

> santo sacrificio de la misa, administrándoles los sacramentos, y concurriendo igualmente a las demás funciones, y enseñanza de la doctrina cristiana, cuyo ejercicio he tenido desde el año de setenta y dos, o setenta y tres, sin tener premio alguno, ni pagárseme estipendios, según está dispuesto por reales disposiciones (AGNC, SC, CO, t. 5, f. 286r).

En nota dirigida al comandante encargado de la administración de justicia se indicaba que Juan Manuel de Valencia, quien residía en Quibdó, "impulsado de extrema necesidad", en cuanto a derecho corresponde, afirmaba que había conseguido "sacar de las cimarronas número bastante de indios de uno y otro sexo, adultos y párvulos, todos ellos salvajes e idiotas, y lo que es más careciendo del importante remedio de las preciosas aguas del sacramento del bautismo", el cual fue administrado a todos, brindándoles también "catequización con el trabajo, y fatiga, que deja entenderse, presupuesto el consentimiento de su autoridad, e impuestos en los principales dogmas de nuestra sagrada religión". De igual forma indicó que les había administrado "el sacramento del matrimonio único remedio para separarlos de los concubinatos, y otros excesos, aún más la-

mentables, en que estaban constituidos". También señalaba que los había asistido "sembrando en ellos la semilla evangélica, y celebrándoles el sacrifico de la misa, mirándolos y atendiéndolos en todas sus necesidades espirituales, como tal pastor benigno con sus amadas ovejas". Por lo anterior, el cura, indicando que "cada uno come de su oficio, labor, y trabajo, y el mío mereciese aquella correspondencia, por fruto que exigen por iguales motivos todos los curas del Chocó", solicitaba que el corregidor de indios, Antonio de los Santos,

> me socorriese con los estipendios regulares, y acostumbrados, a que se me denegó expresando no tener de dónde pagármelos, respecto a que por la superioridad estaban relevados aquellos indios de pagar tributo a Su Majestad por el término de tres años (AGNC, SC, CO, t. 5, ff. 289r-v.).

El ejemplo citado muestra cómo, desde su perspectiva y a pesar de no recibir pago por sus servicios, el eclesiástico cumplía con su deber. Así las cosas, y si creemos en lo que el cura afirma, este caso contrasta con lo que las autoridades civiles y eclesiásticas sentían que estaba pasando en el virreinato, es decir, la crisis moral y el detrimento de las sanas costumbres.

En cuanto al cura interino de Firavitoba, Joseph del Basto, tenía como respaldo de su nombramiento el documento expedido por el arzobispo virrey Caballero y Góngora. Mientras estaba en Zipaquirá durante el levantamiento comunero, el 6 de junio de 1781, Caballero nombró a Del Basto, porque los residentes de Firavitoba aducían "las graves necesidades espirituales" que padecían. La idea era que, por el tiempo que fuese necesario, administrara los sacramentos, incluyendo el matrimonio y la confesión, "absolviéndoles de todos los pecados", excepto aquellos reservados a la Santa Sede. Debía, igualmente, como lo ordenaba el arzobispo virrey, predicar el evangelio, enseñar la doctrina cristiana y decir la misa en los días festivos. Por esta función recibiría estipendios, primicias y obvenciones (AGNC, SC, CO, t. 5, ff. 180r-v).

Por último, estaban las constancias que los solicitantes debían adjuntar. Consistían en documentos, con testimonios de personas reconocidas, relativos a que el clérigo había realizado su labor pastoral. En el caso del cura De Valencia, de Pavarandó, el cura doctrinero de Lloró, en la provincia de Chocó, expidió una nota el 19 de julio de 1781, en la cual hacía constar que De Valencia había recibido poca o ninguna congrua. También certificaba que le constaba que el curato no rendía ni daba con qué sustentarse el sacerdote, puesto que los indios que vivían en las márgenes del Riosucio no habían contribuido con obvenciones por sí ni con estipendios por

su corregidor. Certificaba que el cura enseñaba "con vigilancia la doctrina cristiana […] los actos de fe, esperanza y caridad, administrando los santos sacramentos". También indicaba, en cuanto a los indios que poblaban las riveras del Riosucio que, si algún minero o hacendado se servía del trabajo de esos indios, uno u otro debería "pagar sus estipendios acostumbrados". Se conocía que los naturales de la zona habían sido descargados, por orden real, de pagar tributos, pero ello no justificaba que no se reconociese la labor del sacerdote, pues "el cura come de su oficio y el mercenario es digno de su paga y no es razón que trabajando en la viña se coman otros solos las uvas", haciendo alusión a que quienes se beneficiaban del trabajo de los indios, mineros y hacendados no retribuían al clérigo por su labor pastoral (AGNC, SC, CO, t. 5, ff. 285r-v).

En una carta del 21 de octubre de 1782 Antonio de los Santos, corregidor de naturales del pueblo de Pavarandó, certificaba que el cura había asistido a los indios,

> enseñándoles la doctrina cristiana, y administrándoles los santos sacramentos, sin que hasta la presente, se le haya pagado estipendio alguno, por no haber habido orden para ello, y en lo presente subsiste nuestro señor en el mismo: y desde el mes de agosto del presente año de ochenta y dos,

por lo que se solicitaba "piadosa orden" para que se pagasen "los correspondientes estipendios, a contribuirle en adelante, cada seis meses" como recompensa de su "crecido afán y trabajo". De igual manera, De los Santos indicaba que la congrua que el clérigo recibía "no llega a cien pesos anuales, y que no le alcanzan para su manutención, por lo sumamente escasa" (AGNC, SC, CO, t. 5, ff. 286v-287r). De ser así, este pago estaba muy por debajo de los 183 pesos promedio anuales que recibían los clérigos.

En cuanto al cura de la parroquia de Santa Bárbara, en Tunja, De Torre y Rojas, debía demostrar, por terceros, que había cumplido con su misión pastoral. Así, el juez de Tunja, Santiago Gregorio de Burgos, certificaba que el cura asistía a su beneficio desde finales de febrero de 1783 hasta la fecha de la certificación, 13 de febrero de 1784, "cumpliendo su pastoral ministerio". En enero de ese año el cura había entregado el padrón anual (AGNC, SC, CO, t. 6, f. 632r). Trece días después, el 26 de febrero, se expedía constancia de que el cura no era deudor del ramo de bulas (AGNC, SC, CO, t. 6, f. 633r). Dos días después, el 28 de febrero, Rafael Vicente García, en una nota, hacía constar que el cura en cuestión había tomado posesión del beneficio de Santa Bárbara en Tunja el 12 de febrero de 1783, por lo cual debería recibir 144 pesos, 6 reales y 26 maravedíes, restados de los 183 pesos, 6 reales y

20 maravedíes que tenía asignados por "razón de estipendio" (AGNC, SC, CO, t. 6, f. 634v). Los 38 pesos, 7 reales y 28 maravedíes se le descontaban por "deberlos percibir a prorrata en la tesorería de las rentas decimales en el importe de los tres y medio novenos de los diezmos de la jurisdicción espiritual de dicha parroquia" (AGNC, SC, CO, t. 6, ff. 635r-636v).

El cura interino de Firavitoba, Joseph del Basto, en su solicitud de pago de estipendios, adjuntó tres constancias, las cuales fueron expedidas entre abril de 1782 y abril de 1783. Fueron dadas por un cura de Sogamoso y dos vecinos ilustres de la misma ciudad. En una de ellas aparecía un dato esencial: que era cura de Firavitoba desde el 1 de julio de 1782 (AGNC, SC, CO, t. 5, f. 177r). El sacerdote Miguel Salazar y Caicedo indicaba que Del Basto enseñaba "la doctrina cristiana", administrándole a la feligresía "los santos sacramentos, viático, y extremaunción". Además, visitaba frecuentemente a los enfermos, y era buen ejemplo para los habitantes, al evitar dar escándalos y residir permanentemente en el curato (AGNC, SC, CO, t. 5, ff. 177r-179r). Otra de las constancias afirmaba que el cura exhortaba, sobre todo a los indios, a cumplir con la "ley de Dios", preocupándose por el culto y el buen arreglo de la Iglesia (AGNC, SC, CO, t. 5, f. 178r). Es decir, y viendo los ejemplos aquí trabajados, los curas cumplían con sus funciones pastorales, según daban fe los testigos; sin embargo, las autoridades políticas y eclesiásticas aducían que había una crisis moral en el virreinato.

Conclusiones

Desde que los españoles arribaron a América construyeron una imagen sobre la sociedad en la cual siempre prevalecieron más los defectos que las virtudes. Vicios, pecados y delitos configuraron un conjunto de males sociales que eran visibles en todos y cada uno de los rincones de las colonias hispanas. Esa imagen puede verse en los constantes diagnósticos de todo tipo que aparecieron desde el siglo XVI hasta los albores de la Independencia, hechos por personas de variada procedencia: eclesiásticos, empleados públicos, autoridades civiles o "simples" espectadores del escenario colonial.

Los males sociales diagnosticados en la segunda mitad del siglo XVIII pertenecían a una estructura que, en términos de larga duración, podía tener sus orígenes antes de la dominación española. En ese sentido, no era nuevo que se creyera que las sociedades, como el virreinato de la Nueva Granada, parecieran estar en riesgo de sucumbir ante la depravación. Sin embargo, la novedad que supusieron las reformas borbónicas fungió como

catalizador de la agudeza con que se miraban esos males sociales y la propuesta de soluciones para ellos.

Ahora bien, la visión de una sociedad decadente era necesaria para justificar el control social: construir una imagen de sociedad al borde del colapso permitía justificarlo. De allí que entre más vicios, pecados y delitos se encontraran, vieran y describieran, más urgente era que las autoridades civiles y eclesiásticas, consideradas superiores naturales de la sociedad, se tomaran el trabajo no sólo de recalcar la necesidad del control social, sino también el de delinear mecanismos para castigar a quienes se salían del modelo social.

Las imágenes construidas desde el siglo XIX sobre la Iglesia católica, especialmente por intelectuales liberales, indican que era una institución extremadamente rica, en medio de una sociedad pobre e ignorante. Incluso se advertía que la pobreza e ignorancia sociales eran responsabilidad de los administradores de lo sagrado. Esto, en parte, podría ser cierto. Sin embargo, esa visión cerrada no permite ver que no todos los integrantes de la institución llamada Iglesia vivían con comodidades; muchos escasamente recibían lo necesario para subsistir. Y a pesar de ello, se les exigía cumplir con deberes pastorales y se les responsabilizaba de los males morales que vivía la sociedad.

Es de advertir que poco o nada podía hacer el arzobispo virrey Caballero y Góngora para gobernar todos y cada uno de los rincones donde la Iglesia estaba presente en el virreinato. Los casos presentados nos muestran cómo, independientemente de quien estuviera a cargo de las administraciones política y eclesiástica, no sólo las afugias de los religiosos no desaparecieron inmediatamente, sino que siguieron sin resolución durante los años del episcopado de Caballero y Góngora. Esto nos permite determinar que los problemas de la Iglesia eran estructurales, venían desde el siglo XVI y, proyectándonos en el tiempo, no serían resueltos fácilmente durante la república decimonónica. Si bien la Independencia marcó una fractura en cuanto al desmantelamiento del orden colonial y el comienzo de una nueva experiencia basada en la república, se constata que algunas medidas iniciadas con las reformas borbónicas, interrumpidas por la guerra emancipadora, fueron retomadas una vez que se estabilizó la república. Nos referimos, por ejemplo, a la disputa que el Estado que se vislumbraba como moderno, y máxime bajo la égida del liberalismo, le planteó a la institución eclesiástica por el control social. La aparición de códigos legales cuyo espíritu no debería estar permeado por la moral religiosa daría cuenta de ello.

Referencias

Archivos y siglas

AGNC Archivo General de la Nación, Colombia, secciones:
CO Curas y Obispos
SC Sección Colonia

Fuentes impresas y bibliografía

Alzate Echeverri, Adriana María (2006), "La chicha: entre bálsamo y veneno. Contribución al estudio del vino amarillo en la región central del Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII", *Historia y Sociedad*, núm. 12, pp. 161-190.

Bridikhina, Eugenia (2001), *Sin temor a Dios, ni a la justicia real. Control social en Charcas a fines del siglo XVIII*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos.

Calvo, Óscar Iván y Martha Saade (2002), *La ciudad en cuarentena. Chicha, patología social y profilaxis*, Bogotá, Ministerio de Cultura.

Cortés Guerrero, José David (2021), "Párrocos y parroquias en el Nuevo Reino de Granada a finales del siglo XVIII: entre la holgura económica y las dificultades el autosustento", en Jorge Enrique Salcedo Martínez y José David Cortés Guerrero (eds.), *Historias del hecho religioso en Colombia*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 201-230.

Ferreira, Claudia (2010), "Cuando el cura llama a la puerta. Padrones de confesión y comunión del Sagrario de México. 1670-1825", tesis de Doctorado en Historia, México, Colmex.

Finestrad, Joaquín de (2000), *El vasallo instruido en el estado del Nuevo Reino de Granada y sus respectivas obligaciones*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Fonseca Truque, Marco Antonio (1983), *Historia del delito en Colombia. El veneno del arzobispo*, Bogotá, La Cara Oculta.

Frankl, Viktor (1951a), "La estructura barroca del pensamiento político, histórico y económico del arzobispo-virrey de Nueva Granada Antonio Caballero y Góngora", *Bolívar. Órgano del Ministerio de Educación Nacional de Colombia,* núm. 5, pp. 805-873.

Frankl, Viktor (1951b), "La filosofía política del arzobispo-virrey de Nueva Granada Antonio Caballero y Góngora", *Bolívar. Órgano del Ministerio de Educación Nacional de Colombia*, núm. 1, pp. 113-129.

Frankl, Viktor (1952), "La filosofía social tomista del arzobispo virrey Caballero y Góngora y la de los comuneros colombianos", *Bolívar. Órgano del Ministerio de Educación Nacional de Colombia*, núm. 14, pp. 595-623.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (1985), "Del Tercero al Cuarto Concilio Provincial Mexicano, 1585-1771", *Historia Mexicana*, núm. 137, pp. 5-31.

Luque Alcaide, Elisa (2005), "Debates doctrinales en el IV Concilio Provincial Mexicano (1771)", *Historia Mexicana*, núm. 217, pp. 5-66.

Mon y Velarde, Juan Antonio (1954), *Sucinta relación de lo ejecutado en la visita de Antioquia por el oidor Juan Antonio Mon y Velarde (entresacada de la obra* Bosquejo biográfico del señor oidor Juan Antonio Mon y Velarde visitador de Antioquia, 1785-1788*), por Emilio Robledo*, Bogotá, Publicaciones del Banco de la República (separata del tomo 12 del Archivo de la Economía Nacional).

Mora, Gilma (1988), *Aguardiente y conflictos sociales en la Nueva Granada,* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Oviedo, Basilio Vicente de (1930), *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada,* Bogotá, Imprenta Nacional.

Pita Pico, Roger (2012), "Sustento, placer y pecado: la represión en torno a la producción y el consumo de chicha en el nororiente neogranadino, siglo XVIII", *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. 17, núm. 2, pp. 143-170.

Silvestre, Francisco (1968), *Descripción del Reyno de Santa Fe de Bogotá. Escrita en 1789 por D. Francisco Silvestre, secretario que fue del Virreinato y antiguo gobernador de la Provincia de Antioquia,* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Taylor, William B. (1999), *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII,* 2 vols., México, Colmex/Secretaría de Gobernación/Colmich.

Torres, Leidy Jazmín (2012), "Amores perseguidos en la Santafé de finales del siglo XVIII", *Revista Credencial Historia,* núm. 271, s. n. p., <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-271/amores-perseguidos-en-la-santafe-de-finales-del-siglo-xviii>, consultado el 6 de agosto, 2018.

Tovar Pinzón, Hermes (2012), *La batalla de los sentidos. Infidelidad, adulterio y concubinato a fines de la Colonia,* Bogotá, Universidad de los Andes.

Tovar Pinzón, Hermes, Camilo Ernesto Tovar Mora y Jorge Andrés Tovar Mora (1994), *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada (1750-1830)*, Bogotá, Archivo General de la Nación.

Los obispos y las reformas eclesiásticas en la América hispana borbónica
se terminó de imprimir en noviembre de 2022 en
Gráfica Premier, S.A. de C.V., ubicada en Calle 5 de Febrero. núm. 2309,
Col. San Jerónimo Chicahualco, Metepec, Estado de México, C.P. 52170.
En su composición se utilizó la familia Book Antiqua.
Los interiores se imprimieron en papel bond ahuesado
de 90 gramos y, la portada, en cartulina couché de 250 gramos.
La formación tipográfica estuvo a cargo de Eugenia Calero.
La edición consta de 500 ejemplares.